مصطفى التواتي

التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام







التعبير الديني
عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

مصطفى التواتي

التعبير الديني
عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

دار الفارابي ـ ANEP

الكتاب: التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام
المؤلف: مصطفى التواتي
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: * دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 11/3181 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: farabi@inco.com.lb
www.dar-alfarabi.com

* **منشورات آنيب (ANEP)**
05 شارع خزناجي ـ الأبيار ـ الجزائر
الهاتف: 76 09 92 21 213
الفاكس: 77 09 92 21 213
e-mail: editionanep@yahoo.fr

الطبعة الأولى 1986
الطبعة الثانية 2007
ISBN: 978-9953-71-231-x

الفهرس

الإهداء

إلى أمّي

وزوجتي

وإبنتي نضال

وولدي مروان...

من أجل مجتمع بلا تعصّب

إن المعركة الايديولوجية الثقافية، بعكس المعركة العسكرية يجب التركيز فيها على أهم نقاط القوة لدى العدو وبالتالي يجب أن نجند لها اهمّ ما نمتلك من أدوات.

غرامشي

ومن الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال، بتبدل الأعصار ومرور الأيام.

ابن خلدون

«السياسة الشرعية هي ما يكون الناس معه أقرب إلى الاصلاح وأبعد عن الفساد، وان لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي».

الشيخ محمد بيرم الأول

مقدمة الطبعة الثانية

منذ صدور هذا الكتاب لأول مرة بتونس ثمّ في طبعة أولى عن دار الفارابي ببيروت قبل ما يناهز العشرين سنة، جدّت أحداث كبرى غيّرت تيبوغرافيا العالم وهزّت أبنيّة عاتية من المسلّمات الفكرية والقناعات الايديولوجية. فقد انهار الاتحاد السّوفياتي وسقطت الأنظمة الشيوعية وتفكّكت يوغسلافيا.. وانبعثت حروب البلقان العرقيّة والدّينيّة وكان العالم قد كاد ينساها.. ثمّ كانت أحداث 11 سپتمبر/أيلول 2001 وما تلاها من حروب أميركا واحتلالها لأفغانستان والعراق وسقوط بغداد بكلّ ما يحمله ذلك من أبعادٍ رمزيّة.

وقد أعطت كلّ هذه الأحداث لموضوع هذا الكتاب أهميّة خاصّة إذ أعادت مفهوم التعبير الدّيني عن الصراعات الاجتماعية إلى مركز الاهتمام. والتعبير الدّيني الإسلامي على وجه التحديد.. ولم يعد هذا التعبير محصوراً في المستوى الدّاخلي لهذا البلد أو ذاك بل ارتقى إلى مستوى التعبير عن الصّراعات الاجتماعيّة في المستوى الدّولي بين الشعوب الفقيرة، وهي أغلب شعوب آسيا وإفريقيا وأوروبا الشرقيّة وأميركا اللاّتينيّة، والشعوب الغنيّة في أوروبا الغربيّة وأميركا على الخصوص.

وقد أظهرت الأحداث الكونيّة الأخيرة الإسلام وكأنّه بصدد التحوّل إلى بديل عن الطوبى الشيوعيّة في التعبير عن أحلام المستضعفين في التحرّر والعدالة والرّفاه، ولكن هذا التعبير، وكما وضّح ماركس ببعد نظر، لا

يمكن أن يكون إلّا شكلاً متدهوراً من أشكال التعبير الايديولوجي وذلك بسبب رزوح شعوب بأسرها تحت وطأة «أقدارٍ» الأزمات الاقتصادية المعمّمة وضغط غطرسة الهيمنة الأميركيّة واستفزازها لأعمق المشاعر الوطنيّة لدى شرائح واسعة من الشعوب، وسعيها المتعسّف لفسخ الخصوصيات الثقافيّة وطمس معالم الهويّة لدى أمم بأسرها باسم فهم أحاديّ قاصر للعولمة لا باعتبارها مساراً ديناميكيّاً لتفاعل الحضارات وتلاقح الثقافات في ثراء تنوّعها واختلافاتها، وإنّما باعتبارها فرضاً لهيمنة «حضارة» وحيدة وثقافة وحيدة بقوّة المال تارة وقوّة السلاح تارة أخرى.

ومن العبث أن نبحث، كما يفعل اليمين الجديد الحاكم في أميركا وصنائعه، عن سرّ «الإرهاب» باعتباره الشكل الأكثر تدهوراً للتعبير دينيّاً عن طموحات الشعوب المقهورة، في هذه الآية أو تلك من القرآن الكريم، كآيات الجهاد مثلاً، لأنّ السرّ يكمن في تدهور الواقع المفروض داخليّاً وخارجيّاً على العرب والمسلمين. وهو واقع من شأنه أن يفرّخ قراءات «إرهابيّة» لأكثر النصوص الدّينيّة تسامحاً. لذلك ينبغي التنبيه إلى خطورة المنطق التنميطي الذي سبق للاستشراق الاستعماري في القرن التاسع عشر أن مارسه على الحضارة العربيّة الإسلامية لصياغتها في قوالب سلبيّة منفّرة، تُوَظَّفُ لتبرير الفضاعات الاستعمارية القديمة والجديدة في المنطقة.

وينبغي أن ننبّه أيضاً قصار النظر منّا إلى عدم الانسياق في نفس هذا المنطق التنميطي ولو من مواقع أخرى تمجيديّة تتوهّم أنّه يمكن فعلاً أن نتجاوز فقرنا وغبننا وهزائمنا وانكساراتنا بفتوحات إسلاميّة جديدة.

إنّ كلّ ما يحدث الآن يؤكد رجاحة ما كتبه ماركس في «نقد فلسفة الحقوق عند هيغل» من أنّ «التعاسة الدّينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعيّة، وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعيّة».

عدنا إلى كتابنا هذا فقرأناه على ضوء كلّ هذه المستجدّات لنرى إن كان

قد بقي مبرّر لإعادة نشره، وقد سقطت المنظومة الشيوعية وليدة الماركسيّة التي استندنا إليها في تحريره واتخذ الإسلام السياسي أبعاداً كونيّة قد تتجاوز ما ذهبنا إليه من آراء قبل حوالى 20 سنة.

ولكنّ هذه القراءة أكّدت لنا آنيّة ما كتبناه. فسقوط الأنظمة الشيوعيّة على النمط السّوفياتي، أكدت صحّة الأطروحات الماركسيّة وأعادت إليها روحها الجدليّة التطوريّة وحرّرتها من الأنماط الجاهزة. لقد أرجع سقوط هذه الأنظمة الماركسيّة إلى وطنها الأصلي في مجال الفكر بعد غربة طويلة في محتشدات السياسة.

أمّا الإسلام السياسي الأصولي، ومهما كانت الأشكال التي يتخذها، فإنّه يظلّ تعبيراً متدهوراً عن واقع متدهور إذا استعرنا تعبير «لوكاتش». نعم قد يتخذ هذا التعبير بعداً ثوريّاً في ظروف محدّدة ولكنّه سرعان ما يكشف عن محدوديّته ويتراجع إلى مجاله المتعالي السّالب لبشريّة المجتمع من أجل عالم ملائكي وهميّ تصادر فيه حريّات الإنسان الدّنيويّة الأساسية دون الاستعاضة عنها بجنّة موعودة. ولعلّ خير مثل لذلك الثورة الإيرانية، فهل تراها حقّقت بعد ما يناهز ثلاثة عقود من ممارسة الحكم «إسلامياً» مجتمع العدالة والحريّة والرّفاه الذي وعدت به الجماهير الثّائرة على مظالم العهد الشاهنشاهي؟!.

لذلك فإنّنا نعتقد أنّ ما تضمّنه هذا الكتاب من أفكار ما يزال يجد مبرّراً لطرحه ونقاشه ولم نحسّ بضرورة لأيّ تغيير فيه ولكنّنا رأينا أنّ نضيف فصلاً درسنا فيه نموذجاً من قراءات الإسلام السياسي الأصولي السّني المعاصر للنصّ الدّيني حتّى تكتمل الصّورة بالجمع بين منظومتي التعبير الدّيني عن الصّراعات الاجتماعية في الإسلام اليوم: الشيعية منها والسنّية.

مصطفى التواتي

توطئة

تعتبر المسألة الدينية من أشد المسائل اليوم اثارة للاهتمام في الاوساط السياسية والثقافية في مختلف بلدان العالم.. ولكنها في بلدانا العربية تتخذ أبعاداً أهم لارتباط مجتمعاتنا تقليدياً بالايديولوجيا الدينية ولظهور الحركات السياسية الدينية النشيطة.. وخاصة لما أحدثته الثورة الايرانية من حركية ذات نفس ديني في كامل المنطقة. وكمواطن في بلد مسلم أولاً.. وكماركسي ثانياً، فإن المسألة الدينية تُطرحُ عليّ دائماً من وجهتين: الأولى، وجهة العلاقة بين الدين عموماً والاسلام خاصة وبين الماركسية باعتبارها فلسفة مادية.

والثانية، وجهة العلاقة بين المسلمين اليوم والاسلام، أو بعبارة أخرى هل ان المسلمين اليوم هم فعلاً مسلمون، أم أنهم جاهليون كما يقول سيد قطب وغيره من أقطاب الاخوان المسلمين والحركات الدينية المماثلة؟

ولا أزعم أنني بهذا الكتاب قد حسمت في الأمر، بل أعلن أنني لم أفعل سوى بداية التفكير بصوت مسموع إن صح هذا التعبير.. ويبقى جهدي منقوصاً إذا لم يُثْرِهِ غيري بالنقاش والاضافة والتصويب.

وقد رأيت أن أبدأ البحث بتوضيح مكانة الدين عموماً عند ماركس وإنجلس ولينين رفعاً للأوهام الشائعة في هذا الشأن دون وجه حق.. ثم حاولت أن أتتبع مواقف هؤلاء المفكرين الثلاثة من الدين

الإسلامي بالذات، وبعد ذلك خلصت إلى البحث في ظهور الإسلام وتطوره عبر الصراع كتعبير تاريخي لحركية اجتماعية معينة، وذلك منذ مطلع القرن السادس للميلاد، حيث درست العوامل التاريخية التي مهدت للاسلام، إلى غاية هزيمة القرامطة والقضاء على دولتهم في القرن الرابع للهجرة باعتبارها آخر ثورة كبرى حاولت تغيير علاقات الانتاج في المجتمعات الإسلامية.

وفي خاتمة البحث حاولت أن أجيب عن اشكالية العلاقة بين الإسلام والمسلمين.

كما تعرضت بصفة عرضية إلى «حركة لاهوت التحرير» في أميركا اللاتينية، والى طبيعة الثورة الايرانية.

وأرجو أن أكون بذلك قد ساهمت في وضع النقاش حول المسألة الدينية في إطاره الملائم، بعيداً عن تبادل الشتائم والتهم بالكفر والزندقة أو بالتخلف والظلامية.

م. ت

المسألة الدينية لدى ماركس، إنجلس ولينين

تتكوّن الماركسيّة من 3 مستويات مترابطة ومتمايزة في آن واحد إذ هي في نفس الوقت فلسفة (نظرة معينة إلى الكون) وعلم (للتحليل الاجتماعي) وسياسة (للعمل على تغيير الواقع وعدم الاكتفاء بتفسيره).

وقد لعب عدم التمييز بين هذه المستويات وعدم فهم كيفيّة التمفصل والترابط بينها دوراً أساسياً في تشويه موقف الماركسية من المسألة الدينية... ويكاد يتفق المعادون للماركسية باسم الدين مع أصحاب النظرة الدغمائية من المنتسبين إلى الماركسية نفسها، على فهم واحد للموقف الماركسي من هذه المسألة ويتمثل في ترديدهم لمقولة ماركس: «الدين أفيون الشعوب»، فهل تمثل حقاً هذه الجملة كامل الموقف الماركسي من الدّين؟ ذلك ما سنحاول توضيحه فيما يلي بالعودة إلى النصوص الأساسية للماركسية وهي كتابات ماركس وانجلس وكتابات لينين مع اعتبار تمايز المستويات الثلاثة المذكورة في الفكر الماركسي... ولكن قبل ذلك يجب أن نوضح أن الدّين يتألف من مستويين اثنين فقط هما:

ـ المستوى العقيدي أي المستوى الفلسفي باعتبار أن الدّين هو أيضاً شكل أولي من أشكال الفلسفة، وفي ذلك يقول غرامشي: «الدين هو

فلسفة طفولة البشرية» ويقول ماركس: «إنك إذا حولت الدين إلى نظرية في الحقوق العامة، ستجعل الدّين نفسه ضرباً من الفلسفة»[1].

ـ المستوى السياسي حيث يقوم الدّين بدور متفاوت الأهمية في تنظيم العلاقات الاجتماعية. تقول ميشال بارتران: «إن أيّ دين ليس فقط مجموعة من التمثلات والمعتقدات والممارسات الطقوسية والثقافية، إنه كذلك مؤسسة اجتماعية، وهو تنظيم مادي لمجموعة بشرية، وتدخُل الدّين يختلف من مجتمع إلى آخر سواء في الاقتصاد والتنظيم السياسي أو في التربية وعلاج المرضى...»[2] الخ. ولا يتضمن الدين مستوى علمياً رغم أنه كما يقول «سبينوزا»[3] يعود إلى نفس الجذور التي يعود إليها العلم، وهي «البحث عن السبب لتفسير الظواهر الطبيعية..» وذلك لأن العلم يقوم على العقل والتجربة بينما يقوم الدين على الذوق والتسليم. فالدين والعلم ينتميان إلى نسقين فكريين متباينين.

أ) المستوى الفلسفي

إن الماركسية كفلسفة، هي فلسفة مادّية تفسر الكون تفسيراً علمياً، لا مجال فيه للخوارق ولا للمعجزات.. وهي في ذلك تشترك مع جميع الفلسفات المادية منذ الاغريق مروراً بابن رشد وابن طفيل وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين وصولاً إلى فلاسفة عصر التنوير البورجوازي في أوروبا. ومن هذه الزاوية فإن التفسير الديني للكون..

---

(1) كارل ماركس ـ إفتتاحية العدد 179 من صحيفة كولونيا ـ ضمن كتاب «حول الدين» 28.

(2) ميشال بارتران: مكانة الدين عند ماركس وانجلس ص 31.

(3) أنظر فصل: «الدين والسياسة عند هوبز»، تأليف الاسكندر ماثرون A. Matheron، ضمن كتاب «الفلسفة والدين».

يختلف بل ويتناقض مع التفسير الماركسي تناقضه مع التفسير المادي إجمالاً ومنذ أقدم العصور.. ولا نرى سبباً لتخصيص الماركسية في هذا المجال بالتناقض مع الدين دون غيرها من الفلسفات المادية، خاصة وأن الفلسفة الماركسية على عكس الفلسفات المادية البورجوازية السابقة، لم تجعل هدفها الأساسي تفسير الطبيعة، وهو مجال المواجهة التقليدي بين الفلسفة والدين. وإنما تجاوزته إلى تفسير المجتمع والعمل على تغييره وقد قال ماركس ناقداً الفلسفة الكلاسيكية: «لم يفعل الفلاسفة سوى تأويل العالم بطرق مختلفة، والشيء المهم الآن هو تغييره»[1].

ويشير لينين إلى هذه الخاصية التي ميزت الماركسية عن غيرها من الفلسفات المادية بقوله: «لقد عمَّق ماركس المادية الفلسفية وطورها حتى انتهى بها إلى غايتها المنطقية (أي المادية التاريخية). ووسعها من معرفة الطبيعة إلى معرفة المجتمع البشري..»[2].

ان نقد الدين ليس بدعة ماركسية وإنما كان عنصراً أساسياً في الفلسفة المادية الكلاسيكية ما قبل ماركس، ودعامة جوهرية للفكر البورجوازي عموماً في حربه مع الاقطاعية التي يعتبر الدين من أهم دعائمها الايديولوجية بحكم تحالف الاقطاع والسلطة والكنيسة.

ومنذ القرن السابع عشر كان الصحفي والفيلسوف الفرنسي بيار بايل المتوفى سنة 1706 ينادي بضرورة إقامة المجتمع الملحد، وقد حاول في كتاباته أن يثبت أن الملحد يمكنه أن يكون انساناً شريفاً وأن الانسان لا ينحط بالالحاد وانما ينحط بالخرافة والوثنية وبالتالي فإنه يرى إمكانية وجود مجتمع ملحدين خالصين..

(1) ماركس المرجع السابق ص 56.
(2) لينين ـ الأعمال المختارة ص 17.

كما جعل الفلاسفة الماديون البورجوازيون من نقد الدين، جوهراً لفلسفتهم ولعل هذه المهمة قد بلغت غايتها مع الالماني «فويرباخ» وخاصة في كتابه «جوهر المسيحية» الذي كان له بعيد الأثر عند الشباب الهيغليين ومن بينهم الشاب كارل ماركس، وقد أكد «إنجلس» أن ماركس في كتابه «العائلة المقدسة» كان شديد التأثر بـ «فويرباخ» رغم كل ما أبداه بشأنه من تحفظات..

ويذكر «إنجلس» في نفس المصدر[1]، أنه هو نفسه كان من المتحمسين لما أعلنه «فويرباخ» منتقداً هيغل من أنَّ «الطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة. وهي الأساس الذي نمونا عليه ونحن الناس نتاجها أيضاً، وخارج الطبيعة والانسان لا يوجد شيء، أما الكائنات العلوية التي ولدت في مخيلتنا الدينية فليست سوى انعكاس خيالي لوجودنا نحن...».

الا أن انبهار الشباب الذي يرجع انجلس جزءاً هاماً منه إلى جاذبية الأسلوب الأدبي لـ «فويرباخ»، لا يفتأ أن يزول عند ماركس وانجلس ليحل محله النقد.. وتتمثل خلاصة آراء «فويرباخ» في نقده للدين في القول بأن «الدّين يقوم على اختلاف أساسي يميز الانسان عن الحيوان، وهو أن الحيوان لا دين له..»[2]. ويرجع ذلك إلى أنَّ الانسان وحده من بين الكائنات له القدرة على الوعي بجوهره الانساني وعياً «كونياً ولا محدوداً» وهذا الجوهر الانساني هو أساس الدين وموضوعه في نفس الوقت. ويتكون وعي الانسان في جوهره من قوة «العقل والارادة والقلب» أي نور المعرفة وطاقة الفعل وقوّة

(1) إنجلس ـ لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص 18 وما يليها.

(2) فويرباخ ـ روح المسيحية (المقدمة) ص 79 وما يليها.

الحب.. وهذه العناصر الثلاثة هي الجوهر المطلق للانسان فالإنسان الحق، هو الذي يفكر ويريد (الحرية) ويحب.. ومن هنا يستخلص «فويرباخ» أن العاطفة هي الجوهر المطلق للانسان وجزؤه الالهي.. فالله إذن إنما هو «الشعور الخالص، اللامحدود والحر» والوعي بالله إنما هو «في الحقيقة وعي الانسان بذاته».

ولكن ذلك الوعي يتم بانشطار الانسان إلى نصفين، (هو) من جهة ومن جهة ثانية جوهره الذي انفصل عنه وظهر له وكأنه كائن آخر أسمى منه وأقوى وأكمل هو الله. فأخذ يتأمله ويعبده وهذا هو مفهوم الاستلاب الديني عند «فويرباخ». وقد شرحه بقوله:

«إن الدين، على الأقل الدين المسيحي، هو العلاقة بين الإنسان وذاته أو بدقة أكثر بينه وبين جوهره الذي يظهر وكأنه كائن آخر هو الكائن الالهي، أو بالأحرى الكائن الانساني وقد تخلص من محدودية الانسان الفرد، أي إنسان الواقع والجسد، ثم تموضع خارجه فتأمله وعبده باعتباره كائناً قائماً بذاته مختلفاً عنه»[1]. لذلك وجب في نظر «فويرباخ» تحرير الإنسان من هذا الاستلاب بإلغاء الدين وتعويضه بشريعة الحب أي العلاقة العاطفية القلبية بين الإنسان والإنسان، ويرى أنَّ أرقى شكل لتلك العلاقة هو الحب الجنسي.. بينما يعتبر الدين علاقة تبحث عن حقيقتها في الانعكاس الخيالي للواقع بواسطة إله واحد أو عدة آلهة.

وقد لخص ماركس الفكرة الأساسية في نقد الدّين عند «فويرباخ» بقوله:

«ينطلق «فويرباخ» من واقع أن الدين يجعل الإنسان غريباً عن

---

(1) فويرباخ ـ نفس المرجع ص 98.

نفسه، ويشطر العالم إلى عالم ديني، موضوع للتمثل، وعالم واقعي دنيوي، ويرى أن عمله يقوم على جر العالم الديني إلى قاعدته الدنيوية..»[1]. وقد تحمس ماركس فعلاً لأفكار «فويرباخ» في مرحلة أولى من حياته الفكرية واستهوته خاصة لدى «فويرباخ» فكرة الاستلاب وكون نقد «فويرباخ» للدّين «يدمر أوهام الإنسان لكي يفكر ويفعل ويكيف واقعه بصفته إنساناً تخلص من الأوهام وبلغ سن الرشد، لكي يدور حول نفسه، أي حول شمسه الواقعية، فالدين شمس وهمية تدور حول الانسان ما دام الانسان لا يدور حول نفسه...»[2].

إلا أنه سرعان ما اختلف عنه وانتقده مبرزاً أخطاءه، مثله في ذلك مثل «إنجلس». وما يؤاخذان به «فويرباخ» أساساً، أنه نظر إلى الدين نظرة مثالية عندما ربطه بالجوهر الانساني المطلق، وبالغ في محاربته بهذه الصفة داعياً إلى إلغائه في الظاهر ولكنه في الحقيقة لم يدع إلا إلى تعويضه بدين آخر هو الحب بعد تقديسه برفعه إلى مرتبة الدين.. وكان في ظن «فويرباخ» أن إلغاء الدين سيؤدي آلياً إلى الغاء الاستلاب عن الإنسان ما دام الدين في نظره هو السبب الأصلي والمباشر لذلك.

بينما يرى ماركس أن الاستلاب الديني هو ذاته نتيجة لاستلاب آخر أعمق هو استلاب العلاقات الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي ولذلك يجب البحث عن أصل الدّاء في موضعه الأصلي لا في الدين.

وعلى خلاف «فويرباخ» لا يربط ماركس وإنجلس بين الدّين والجوهر الانساني، وإنما يجعلانه نتاجاً من نتاجات المجتمع إذ إن

---

(1) ماركس- نفس المرجع ص 55.

(2) ماركس ـ نقد فلسفة الحقوق عند هيجل ـ ضمن «حول الدين» ص 34.

إنتاج الأفكار والتمثلات (مثل الدّين) والوعي، يرتبطان، قبل كل شيء وبصورة مباشرة وصحيحة بنشاط البشر المادّي، وتعاملهم المادي، إنهما لغة الحياة الواقعية. لذلك يجب أن نبحث عن تفسير لجميع أنواع المنتجات النظرية وأشكال الوعي من دين وفلسفة وأخلاق، في المجتمع، أي أن نفسر الفكر من زاوية الممارسة المادية لا العكس.. وقد جاء في «البيان الشيوعي»، أنَّ تاريخ الأفكار يبرهن على أنَّ الانتاج الذهني يتغير مع تغير الانتاج المادّي وأن الأفكار المهيمنة في أي عصر إنما هي أفكار الطبقة المهيمنة.. ولذلك فرّق ماركس بين الفلسفات التي تكتفي بالبحث عن تفسير مثالي للكون، ومن ضمنها فلسفة «فويرباخ»، وبين الفلسفة التي تخدم التاريخ، واعتبر أنَّ مهمة هذه الأخيرة بعد فضح الشكل المقدس للاستلاب الذاتي للانسان، إزالة القناع عن الاستلاب الذاتي في أشكاله غير المقدسة، وبذلك يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدّين إلى الحقوق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة.. ذلك أن الفكر البورجوازي عندما حارب الدين كإيديولوجيا للاقطاع، أحل محله أشكالاً أخرى لصيقة بالطبقة البورجوازية وهي الحقوق والأخلاق التي أقامت عليها البورجوازية جهازها القمعي الإيديولوجي.

وهكذا حول ماركس مفهوم الاستلاب من مجال الدّين عند «فويرباخ» إلى مجال المجتمع والاقتصاد البورجوازيين.. معتبراً أن «جرّ الدين إلى قاعدته الدنيوية» كما يريد «فويرباخ»، لا يتم إلا إذا فهمنا «انفصال الأساس الدنيوي عن ذاته وإقامة نفسه في السحب كمملكة مستقلة لا يمكن تفسيره فعلاً إلا بالتمزق والتناقض الداخليين لهذا الأساس الدنيوي». ولا مخرج من هذا الوضع إلا بقلب هذا الأساس الدنيوي ثورياً بحذف التناقض.

وقد كتب ماركس في مخطوطات 1884 موضحاً المفهوم الجديد الذي يعطيه للاستلاب في ظل علاقات الانتاج الرأسمالية، بعيداً عن المفهوم الديني عند «فويرباخ»:

«كلما أضفى العامل من ذاته على عمله، ازداد غربة عن العالم الموضوعي الذي يخلقه في مواجهته، والذي يصبح أكثر فأكثر قوة. وكلما ازداد العامل ذاته فقراً ازداد فقر عالمه الباطني (...) كما هو الشأن في الدّين حيث كلما ازداد ما يضفيه الانسان من ذاته على الله، افتقر هو نفسه إلى كل ذلك»[1].

وهكذا خرج ماركس بالفلسفة من ميدان الميتافيزياء حيث كانت الفلسفة الكلاسيكية تتناطح مع اللاهوت، إلى ميدان التاريخ.. ولم تعد الفلسفة مع ماركس تبحث عن وجود الله أو عدم وجوده ولا تبحث عن تفسير للطبيعة وانما أصبحت تبحث عن تفسير للمجتمع أي أنها نزلت من السماء إلى الأرض.. ولذلك فإن الماركسية كفلسفة خرجت من مجال الصراع الثنائي بين الدّين والفلسفة المادية الكلاسيكية.. ولم تعد تعتبر الدّين العامل المحدد في التغيير الاجتماعي وبالتالي فإنها لم تعتبر مثل الفلسفة البورجوازية أن الالحادية النضالية «Atheïsme militant» هي احدى الركائز الأساسية لقلب البنية الاجتماعية القديمة.. وذلك ما يفسر ضآلة ما كتبه ماركس وإنجلس حول الدين بالقياس إلى ضخامة انتاجهما.. فلم يكد الدين يحظى لديهما بدراسة خاصة، وإنما كانا يتعرضان اليه أثناء دراستهما لمواضيع أخرى..

وما نستخلصه من هذا العرض هو أن الماركسية، رغم تعارضها

(1) ذكر ضمن كتاب «الفلسفة والدين»، ص 211.

فلسفياً مع الدين، فإنها لم تجعل منه هدفاً أساسياً لنقدها بل رأت فيه نتيجة لعوامل أخرى اجتماعية خصتها بالدراسة والتحليل، في حين أن عداوة الدين كدين كانت تكبيرة الحرب التي شنها فلاسفة البورجوازية على الاقطاعية وحليفتها الكنيسة.. ومن الغريب أن تتخفى هذه البورجوازية نفسها اليوم في محاربتها للماركسية بأقنعة دينية طالما حاولت بالأمس تمزيقها والتشنيع عليها.

ب) المستوى العلمي

أما من حيث إن الماركسية نظرية علمية لتحليل الواقع الاجتماعي فينطبق على علاقتها بالدين ما ينطبق على علاقة هذا الأخير بأي علم من العلوم، ولم يمنع اختلاف المنهج الديني مع المنهج العلمي العديد من العلماء المتدينين من الوصول إلى أبهر النتائج العلمية التي تتناقض كلياً مع التفسيرات الدينية، وقد لخص «باستور» المعروف بتديُّنه وتمذهبه بالكاثوليكية هذه المسألة أوضح تلخيص عندما قال انه لما يدخل المخبر يعلِّق الدِّين مع معطفه على المشجب، بل وكانت العلوم دوماً تتطور بمقدار استقلاليتها عن الدين حتى في صلب المجتمعات الدينية. بل إن العلوم لم تشهد انطلاقتها الحقيقية إلا عندما تخلصت من اللاهوت، وذلك ما لاحظه ماركس قائلاً: «لقد أعلن «فرنسيس بيكن» أن الفيزياء اللاهوتية كانت عذراء منذورة لله، وعاقراً، فلما حرّرت الفيزياء من اللاهوت صارت مخصبة..»[1].

ومن هذا المنظور فإن أخذ المجتمعات مهما كانت عقائدها الدينية بالماركسية كعلم، لا يختلف عن أخذها بعلوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات والطب والفلك، وكما أنه لا يوجد عاقل اليوم مهما كان

(1) ماركس ـ افتتاحية العدد 971 من صحيفة كولونيا ضمن نفس المرجع ص 36.

تديُّنه، يتساءل إن كان من المباح شرعاً القول بكروية الأرض وإجراء العمليات الجراحية لاستئصال المرض، وركوب السيارة والطائرة وغيرها وغيرها.. فكذلك لا يجب أن يتساءل عاقل اليوم إن كان من المباح شرعاً الأخذ بالنظرية العلمية الماركسية لتحليل المجتمع، ولا بد أن نلاحظ هنا تهافت القول بأن الماركسية ابتدعت «حرب الطبقات» لأن الصراع الطبقي موجود فعلاً في المجتمع ولم يكن ماركس أول من انتبه إلى وجوده.. ولكنه كان أول من وضع منهجاً علمياً لفهمه وضبط قوانينه.. وقد أدركت حركة «لاهوت التحرير» الدينية المسيحية في أميركا اللاتينية هذا البعد العلمي للماركسية فتبنته في تحاليلها الاجتماعية دون اعتبار للخلاف الفلسفي بين المسيحية والماركسية ولا للحملة الشعواء التي تشنها الكنيسة الرسمية بقيادة الفاتيكان ضد هذه الحركة الثورية وضد مفكريها من رجال الدين البارزين في أميركا الوسطى واللاتينية كالأخوين البرازيليين «بوف»، اللذين ردّا على حملة البابا جان بول 2 بقولهما: «إن التحليل الماركسي أداة وواسطة، وهو أنجع أداة لفهم الواقع الاجتماعي...»[1].

ويقول «جان إيف كالفاز» وهو من المسيحيين الجزويت: «إن العديد من رجال الدّين المسيحيين في أميركا اللاتينية وأوروبا وآسيا يرون أنه لا حرج على المسيحي من اعتماد «التحليل الماركسي» ويؤكدون على أهمية «المادية التاريخية» في فهم بنية المجتمع أو الدور المحدد لقوى الإنتاج المادية.. ويقبلون أيضاً «صراع الطبقات» كقانون تاريخي»[2]. أمّا هذه النظرية العلمية التي أنجزها ماركس

---

(1) جريدة لوموند الدبلوماسي حزيران/ جوان 1984.

(2) نفس المرجع.

لتكون أداة لتحليل المجتمع، فقد لخصها غرامشي[1] موضحاً أنها تقوم على عنصرين أساسيين ضبطهما ماركس نفسه في مقدمة «نقده للاقتصاد السياسي» وهما:

1 ـ إن الانسانية لا تحمِّل نفسها من المهام إلا ما كان في وسعها.. والمهمة ذاتها لا توجد الا متى توفرت الشروط المادية الضرورية لإنجازها، أو على الأقل متى كانت تلك الشروط بصدد التكوين.

2 ـ إنَّ أي تركيبة اجتماعية لن تختفي أبداً قبل أن يكتمل تطور كل القوى المنتجة التي بإمكانها احتواءها، وقبل أن تحل محلها علاقات انتاج أخرى أرقى، وبالتالي فإن اي تركيبة اجتماعية لن تضمحل قبل أن تكون شروط التركيبة الجديدة قد نمت ونضجت في رحم التركيبة القديمة ذاتها.

ولنا أن نتساءل الآن لماذا لا تشنع البورجوازية ولا تمتنع عن الأخذ بالعلوم الصحيحة والاستفادة بنتائجها التكنولوجية في حين تشنع على الماركسية بصفتها علماً لتحليل المجتمع؟

(طبعاً لا نتحدّث هنا عن القوى الظلامية الدينية التي ترفض حتى العلوم الصحيحة نفسها ونتائجها التكنولوجية والمعرفية..) الجواب واضح وبسيط وهو أن البورجوازية في عداوتها للماركسية إنما تندفع بحكم الدفاع عن مصالحها الضيقة والأنانية التي من شأن الماركسية أن تفضحها وتعرّيها.. وبالتالي فإن الحرب من طرف الرجعية التي يوسوس عقليتها الحنين إلى عهود الإقطاع ومن طرف البورجوازية وسلطتها السياسية، على الماركسية هي في جوهرها تصديق للماركسية ذاتها لأنها حرب طبقية رغم ما تتستر به من رايات دينية.

---

(1) غرامشي ضمن مختارات بعنوان «غرامشي في النص» ص 319.

وهذه الملاحظة الأساسية تفضي بنا إلى الحديث عن البعد السياسي للماركسية وتعاملها مع الدين على هذه الأرضية بالذات. ولعل أحسن ما نختتم به هذا الفصل قول «جورج لابيكا»: «إنَّ الماركسية ليس لها ما تقول حول الدين. كما أن العلم ليس له ما يقول حول الدين..»[1].

ج) المستوى السياسي

بيّنا أعلاه أنَّ قطيعة الماركسية مع الفلسفة الكلاسيكية تنبني على ما قام به ماركس من انزال الفلسفة من السماء إلى الأرض أي من ميدان الميتافيزياء إلى المجتمع.. وبالتالي فقد عوّض الجدل النظري Speculatif العقيم بين الفلسفة واللاهوت بالنقد العلمي للنسق الإيديولوجي البورجوازي القائم على الحقوق والأخلاق وبذلك عوّض نقد الدّين بنقد السياسة.. معتبراً الدين نفسه ضمن المجال السياسي.. ولهذا نلاحظ أن اهتمام الماركسية بالمسألة الدّينية إنما يندرج أساساً في البعد السياسي للفكر الماركسي، أي أن الماركسية لم تعد تهتم بالدين في المطلق وإنما تنظر إلى الأديان بحسب دورها في مجتمع ما وفي مرحلة تاريخية ما..

وفي هذا السياق فإن الرأي الشائع يلخص موقف الماركسية من الدين في تلك الجملة التي باتت مشهورة «الدين أفيون الشعوب».. وهي جملة قالها ماركس في فقرة طويلة من كتابه «نقد فلسفة الحقوق عند هيغل» الذي ألَّفه سنة 1843، يعلق بها على نقد «فويرباخ» للاستلاب الديني.. وقد وقع فصل هذه الجملة اعتباطياً عن سياقها في النص لاعطائها تأويلات بعيدة كل البعد عن مفهومها الأصلي.. وبما أن أغلب من يستمد موقف الماركسية من الدين من هذه الجملة،

---

(1) الفلسفة والدين ص 281.

يجهل النص الأصلي ولم يقرأه كاملاً فإننا نرى من الضروري إعادته هنا ثم تحليله:

يقول ماركس:

«الإنسان هو عالم الإنسان: الدولة، المجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم، لأنهما خلاصته الموسوعية، منطقه في صيغته الشعبية.. موضع اعتزازه الروحي، حماسته، تكريسه الأخلاقي، تكملته الاحتفالية، عزاؤه وتبريره الشاملان، إنه التحقيق الوهمي للكائن الانساني، لأن الكائن الإنساني لا يملك واقعاً حقيقياً، إذن فالصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذاك العالم الذي يؤلف الدين نكهته الروحية. إن التعاسة الدينية هي في شطر منها، تعبير عن التعاسة الواقعية. وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية. الدّين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طردت منها الروح. إنه أفيون الشعب.

إن إلغاء الدين، من حيث هو سعادة وهمية للشعب، هو ما يتطلبه صنع سعادته الفعلية. إنْ تطلب تخلي الشعب عن الوهم هو أن تطلب التخلي عن وضع بحاجة إلى وهم. فنقد الدين هو بداية نقد وادي الدموع الذي يؤلف الدين هالته العليا...»[1].

كتب ماركس هذا النص وهو في الخامسة والعشرين من عمره، وبالذات في الفترة التي كان فيها منبهراً بمفهوم الاستلاب عند «فويرباخ»، وهو مفهوم سينتقده بعنف فيما بعد... إلا أنه حتى في هذا النص المبكر نلاحظ بوضوح أن ماركس أعطى للاستلاب معنى

(1) ماركس ـ نقد فلسفة الحقوق عند هيجل ضمن نفس المرجع ص 33 و34.

آخر غير الذي حصره فيه «فويرباخ»... وذلك رغم طغيان روح الأسلوب الـ «فويرباخي» على هذا النص بالذات ويمكن تلخيص المقولات الأساسية التي ضمَّنها ماركس في هذا النص في ما يلي:

1 ـ يتفق ماركس مع «فويرباخ» في أن «الانسان هو عالم الانسان» إلّا أنه يختلف عنه في تحديد مفهوم هذا العالم، ففي حين يعتبره «فويرباخ» «عالم الجوهر الانساني المطلق» يعتبر ماركس أن هذا العالم هو «المجتمع والدّولة».

2 ـ يستخلص ماركس من هذه المقولة الأولى أن المجتمع والدولة هما اللذان ينتجان الدين كعملية وعي مقلوب لعالم مقلوب.. بينما يرى «فويرباخ» أن الدين هو وعي الانسان بذاته المطلقة، أي بجوهره الانساني.. وكما تقول «سولانج م. جواز» فإن «الدّين عند ماركس ليس شكلاً ضرورياً للوعي يتخذه الجوهر الانساني «Esprit» من تلقاء ذاته، أي ليس مرتبطاً بالانسان من حيث هو إنسان، وإنما يجد هذا الوعي بالذات جذوره في المجتمع..»، فهذا «الوعي المقلوب» كما يقول ماركس، «يحصل عندما لا يجد الانسان ذاته في عالمه الاجتماعي فيخلق لنفسه عالماً مثالياً يكون نقيضاً للواقع، عالماً يكمّل فيه كل ما ينقصه في الواقع الاجتماعي ويحس بالحاجة اليه...»[1].

3 ـ إن الدين بهذه الصفة وفي ظل هذا المجتمع الذي يستحيل فيه على الانسان تحقيق ذاته في الواقع، يصبح أمراً ضرورياً كمصدر عزاء وتبرير يخفف على الانسان وطأة بؤس واقعه. فيجد فيه تحقيقاً وهمياً لكل ما حرم منه في الواقع الاجتماعي، أي أن «بؤس الدين هو تعبير

---

(1) الفلسفة والدين ص 151..

عن شطر من بؤس الواقع». وهذا هو الجانب السلبي في الدين لأن قوة التعويض الوهمي التي يوفرها للانسان تمنعه من العمل على تغيير واقعه البائس والنضال للخروج من «وادي الدموع».. وفي هذا المعنى ذكر ماركس أن الدين أفيون الشعب باعتبار أنه يسكن به آلامه إلى حين، بدل أن يواجهها ويعمل على علاجها. إلا أن ماركس لم يقف عند هذا المظهر السلبي من التعبير الاجتماعي للدين، وانما قاده منطق الجدلية إلى الكشف عن طاقة ايجابية في هذا التعبير الاجتماعي للدين، وهي التي نوضحها في المقولة التالية.

4 ـ يرى ماركس أن الدّين كما أنه تعويض عن تعاسة الواقع فهو كذلك وفي نفس الوقت، احتجاج على تلك التعاسة باعتباره «زفرة المخلوق المضطهد»... وهذه المقولة كثيراً ما يهملها الدغمائيون إما عن جهل أو عن تعمد. وفي الحقيقة فإن الموقف السياسي للماركسية من الدين سينبني فيما بعد سواء لدى ماركس في مرحلة النضج، أو لدى انجلس ثم لدى لينين، على هذه الملاحظة الهامة بخصوص ازدواجية الاستعمال السياسي للدين، فهو عنصر احتجاج على الواقع البائس كما يمكن أن يكون عنصر تبرير لذلك الواقع.. أي أن الدين يمكن استعماله سياسياً من طرف الفئات الاستغلالية لخدمة مصالحهم بخلق نوع من العبودية الذاتية لدى الطبقات المضطهدة.. كما يمكن أن يستعمل من طرف هؤلاء المضطهدين للاحتجاج على وضعهم البائس.. وهي الفكرة التي سيوضحها انجلس جيداً والتي يؤكد التاريخ صحتها.. وهو موضوع سنعود إليه في موضعه.

5 ـ بناء على كل ما تقدم فإن نقد الدين عند ماركس ليس المقصود منه إلغاء الدين في ذاته وإنما «تدمير أوهام الإنسان لكي يفكر ويفعل ويكيف واقعه بصفته انساناً تخلص من الأوهام». ولذلك لا تعتبر الماركسية أن مهمتها الأساسية هي محاربة الدين وإنما تحصر

تلك المهمة في محاربة بؤس المجتمع ذاته.. لأن تخلي الشعب عن الوهم حول وضعه يمر حتماً بتخليه «عن وضع بحاجة إلى ذلك الوهم».. ولذلك فإن ماركس مثله مثل إنجلس في كتابه «ضد دوهرنغ» يعتقد أن الظاهرة الدينية لن تزول بالاضطهاد والقوانين وإنما عندما تزول أسبابها ولا يبقى لها ما تعكسه. ومن هنا يخلص ماركس في نفس مقدمته لـ «نقد فلسفة الحقوق عند هيغل» إلى الدعوة إلى ضرورة تجاوز «نقد الدين إلى نقد الحقوق وتجاوز نقد اللاهوت إلى نقد السياسة».. وبذلك سيصبح التركيز في النقد الماركسي ليس على الدين في المطلق وإنما على نوعية استعمال الأديان في الصراع الاجتماعي.

وحتى الفكر البورجوازي الذي رفع شعار الحرب ضد الإيديولوجيا الدينية على مختلف المستويات فإنه فعل ذلك لأن الدين كان سلاح الاقطاعية الإيديولوجي في صراعها مع البورجوازية.. ولذلك تزامن الصراع البورجوازي ضد الفكر اللاهوتي مع الصراع ضد رجال الدين والكنيسة باعتبارهم حلفاء الطبقة العدو وهي الاقطاعية..

والحقيقة أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية على الخصوص كانت قد أصبحت في القرن 18 أعظم مركز عالمي للإقطاع بلا منازع وكانت تجمع كامل غرب أوروبا الاقطاعية رغم حروبها الداخلية، في منظومة سياسية واحدة. وتبين «م. بارتران» في كتابها «مكانة الدين عند ماركس وإنجلس» أن الكنيسة «كيفت هياكلها بحسب بنية النظام الاقطاعي وانتهت إلى أن أصبحت هي نفسها «السيد الاقطاعي» الأكثر قوة، إذ كانت تملك ثلث 1/3 الأراضي الزراعية في أوروبا.. ولهذا كان لزاماً على البورجوازية الصاعدة أن تبادر بتحطيم التنظيم المركزي المقدّس (الكنيسة) للإقطاع قبل مهاجمته في جزئياته في كل بلد»..

وفي ذلك يقول ماركس وإنجلس في «الإيديولوجيا الألمانية» إن «الطبقة الصناعية الكبيرة حاولت إلغاء الدّين فلما عجزت حاولت إظهاره في شكل كذبة مفضوحة».

فالبورجوازية بدأت بمقاومة الكنيسة كقوة إقطاعية ولكنها انتهت إلى مهاجمة الدّين ذاته، وبذلك انتقل الصراع ضد الإقطاع والكنيسة إلى المجال الفكري وتوسع ببروز نظريات وحقائق علمية جديدة في الفيزياء والفلك وغيرهما، بدلت من مكانة الفلسفة بالنسبة إلى الدّين وأدّت كما يقول ماركس إلى تقلص الدّين نوعاً ما كشكل من أشكال الفكر..

إلا أن البورجوازية بعد قضائها على الإقطاع أدركت أنها ولدت عدوّاً آخر من صلبها سيقضي عليها كما قضت هي على الإقطاع.. وهذا العدو هو الطبقة الشغيلة.. وانتبهت إلى أن عداوة الكنيسة والدين لن تنفع في حربها مع هذه الطبقة لأنها غير مرتبطة بهما ولا يمثل الدين ايديولوجيا البروليتاريا كما كان الأمر بالنسبة إلى الإقطاع.. عندها بدأت البورجوازية تلتحف بلحاف الدّين نفسه معلنة «أنه لا بدّ لهذا الشعب من دين».

ففي فرنسا بعد أن حطمت الثورة البورجوازية الكبرى سلطة الكنيسة ونادت بالمجتمع الملحد، واجهت العمّال بتحالف جديد مع الكنيسة ورجال الدين، وفي هذا الإطار بدأت جهود نابليون الثالث (لويس نابليون) بإعادة الاعتبار إلى الكنيسة.. وتدخل عسكرياً ليعيد إلى كرسي البابوية البابا «بي التاسع» (Pie IX) الذي كانت قد طردته المظاهرات الشعبية من روما.. كما سلم إدارة التعليم للجزويت، متراجعاً عما أقرته الثورة من لائكيّة التعليم.

فالدّين الذي حاربته البورجوازية باعتباره إيديولوجيا الإقطاع أصبح في حربها مع البروليتاريا أحد العناصر المكونة لإيديولوجيتها، وتعبيراً

من تعابيرها.. وكما تقول «م. بارتران» فقد أصبح الدين «بمثابة الضمانة الروحية للنمط الاجتماعي الذي أقرته البورجوازية..»[1].

فالدين إذن، وكما يوضحه «إنجلس» في كتابه عن «حرب الفلاحين» ليس دين المجتمع ككل وليس دين طبقة مسيطرة فقط بل تستعمله كل طبقة في حربها ضد الطبقات الأخرى لحماية مصالحها. ويؤكد «جاك بيديه»: «أن الدين الواحد يمكن أن يتظاهر في قراءات مختلفة، إقطاعية، فلاحية، بورجوازية، بروليتارية... إلخ»[2] ذلك أن الدين كما يقول إنجلس في «الإيديولوجيا الألمانية»: «يحتوي دائماً على مادة تقليدية، ولكن التغييرات التي تحدث في هذه المادة تتأتى من العلاقات الطبقية»...

فالدين باعتبار علاقته بعملية تطور العلاقات الاجتماعية ليس مجموعة ثوابت ما فوق اجتماعية وانما هو أيضاً مجموعة متغيرات اجتماعية، ومن هنا تأتي التعددية ضمن الدين الواحد في شكل مذاهب جديدة أو ثورات دينية. وحتى هذه الثورات التي عرفت بالثورات الدينية، فإنها ليست في الحقيقة إلا ثورات اجتماعية اتخذت تعبيراً دينياً في مجتمعات كان فيها الدين هو التعبير الإيديولوجي الوحيد أو المهيمن، يقول «إنجلس»متحدثاً عن الحروب الدينية في القرن السادس عشر: «إن المسألة قبل كل شيء كانت مسألة مصالح مادية طبقية أكيدة تماماً وإن هذه الحروب كانت صراعات طبقية، تماماً كالمصادمات الداخلية التي حصلت فيما بعد في إنكلترا وفرنسا.. واذا كانت هذه الصراعات قد اتخذت في ذلك العصر طابعاً دينياً، وإذا كانت مختلف الطبقات وحاجاتها ومطالبها قد تسترت

---

(1) ميشال بارتران ـ نفس المرجع.

(2) جاك بيديه J. Bidet، أنظر الفلسفة والدين ص 177.

بقناع الدين فذلك لا يبدل من الأمر شيئاً ويمكن تفسيره بشروط العصر..»[1].

ويندرج هذا الفهم الاجتماعي للدين عند إنجلس في إطار تفسيره الانتروبولوجي للظاهرة الدينية والذي نجده مثلاً في كتابه «ضد دوهرنغ» حيث يبين أن الدين في البداية هو انعكاس لقوى الطبيعة التي تواجه الانسان ولا يجد لها تفسيراً.. ثم انضافت إلى القوى الطبيعية قوى أخرى اجتماعية أصبحت تتحكم في مصيره.. وفي مرحلة لاحقة اجتمع هذان العنصران في صورة «الاله الواحد القوي» كانعكاس للانسان المطلق.. وقد وجدت هذه المرحلة امتدادها في المجتمع البورجوازي، حيث يخضع الناس للعلاقات الاقتصادية التي خلقوها بأنفسهم ثم أصبحت وكأنها قوى طبيعية خارجة عن ارادتهم..

وبذلك يفسر إنجلس احتدام المشاعر الدينية لدى مختلف الفئات الاجتماعية في ظل الأزمات التي يمر بها المجتمع الرأسمالي،.. فالاقتصاد البورجوازي ـ حسب تعبيره ـ لا يستطيع أن يمنع الأزمات عموماً ولا أن يحمي الرأسمالي كفرد من الخسائر والديون بلا رصيد والإفلاس، ولا يحمي العامل كفرد من البطالة والبؤس، وتتخذ تلك العلاقات الاقتصادية صبغة القوة الخارجية ويصبح الافلاس والبطالة والبؤس وكأنها مصائب نازلة من السماء فيقع اللجوء، للاحتماء منها، إلى الله والقديسين وأوليائه الصالحين، وبذلك تحتد المشاعر الدينية، وقد لخص «جاك بيديه» أطروحة إنجلس حول الاستعمال السياسي للدين في هذه النقاط الأربع.

1 ـ في مجتمع طبقي فإن الإيديولوجيا الدينية تميز علاقة كل طبقة بأوضاعها، في نضالها الطبقي.

---

(1) إنجلس ـ حرب الفلاحين ـ المختارات ـ ص 77.

2 ـ الطبقات المهيمن عليها والتي لا تملك أيّ إمكانية للخروج من وضعها وليس أمامها أفق نضالي، تميل إلى انتاج إيديولوجيا تسمح لها باستبطان اضطهادها.

3 ـ الطبقة المسيطرة أو الصاعدة أو بصفة عامة الطبقة التي تخوض صراعاً طبقياً تنتج إيديولوجيا تغلب عليها الصبغة الدينية التي تخفي بها مصالحها الحقيقية.

4 ـ إن نفس هذه الإيديولوجيا الدينية يمكن أن تلعب دورين: دور إخفاء المصالح الحقيقية للطبقات المسيطرة، ودور استبطان الاضطهاد لدى الطبقات المسيطر عليها.

إلاّ أن «جاك بيديه» أهمل نقطة خامسة تبدو جلية عند إنجلس وخاصّة في كتابه عن حرب الفلاحين:

وهي أن الثورات الاجتماعية يمكن أن تتخذ لنفسها تعبيراً دينياً. وفي هذا الصدد يذكر «إنجلس» بأن أتباع المسيحية كانوا في البداية من العبيد والمستضعفين ونقول نفس الشيء بالنسبة إلى الإسلام، سواء في بداية الدّعوة أو بخصوص الثورات الاجتماعية التي اندلعت في صلبه بداية بما عرف بالفتنة الكبرى التي قتل فيها الخليفة عثمان، إلى ثورة بابك وثورة الزنج وثورة المختار وثورة القرامطة وغيرها.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو لماذا يبدو الدّين في الغالب وكأنه دين السلطة وهو ما لاحظه ماركس بقوله: «إن سيطرة الدين ليست شيئاً آخر سوى دين السيطرة، أي عبادة إرادة الحكومة...»[1]. لعلّنا نجد جواباً على ذلك عند «هوبز»[2] في تحليله للجذور الانتروبولوجية للدّين.. فالنظرة المادية للكون عند هوبز تقوم

(1) ماركس ـ افتتاحية العدد 179 من صحيفة كولونيا نفس المرجع ص 29.

(2) انظر الفلسفة والدين ص 92 وما يليها.

على القول بأن العالم مكون من أجساد ولا شيء غير ذلك، والانسان نفسه جسد من بين تلك الأجساد تحركه إرادة المحافظة على الذات مثله في ذلك مثل الحيوان.. غير أنه يتميز عن الحيوان بالقدرة على الكلام أي القدرة على المحافظة على صور الأشياء بربطها بإشارات يمكنه التحكم فيها وتمكنه من استحضار صور تلك الأشياء متى أراد (استعادة الماضي) وبذلك يتخلص من محدودية الحاضر ويصبح في مقدوره ليس استحضار الماضي فقط وإنما أيضاً تصور المستقبل، ومن هنا بالذات تأتي مأساته لأنه يدرك أنه جسد فان (يموت) لا محالة، فيزرع هذا الوعي الخوف في ذاته ويأخذ في البحث عن قوة يحتمي بها من هذا المصير. ومن هذا الشعور بالخوف، والحاجة إلى قوة حامية، نشأ الدين، وهذا البحث عن قوّة الذي هو جوهر الدين أكسبه وظيفة سياسية.. وهنا نذكر عبارة ماركس: «عبادة إرادة الحكومة» أي أن عبادة القوة في شكل إله تتحول إلى عبادتها في شكل قوّة سياسية هي الحكومة.

ولذلك يرى هوبز أن الدّين ما أن يوجد حتى يوفر للسلطة السياسية وسائل ايديولوجية ناجعة لا يمكن أن تفرط فيها وإلا انقلبت ضدّها، لأن خضوع الناس للدولة يتحدد بحسب مفاهيمهم للخير والشر. وهذه المفاهيم تجد جذورها في المعتقدات الدينية ولذلك يصبح من الحيوي للسلطة حسب «هوبز»، أن تتحكم في توجيه تلك المعتقدات بما يخدم مصالحها.

إلاّ أنه يجب ألا يغيب عنا أن رجال الدّين الذين تعول عليهم السلطة في نشرالإيديولوجيا الدينية غالباً ما يبنون سلطتهم الخاصة داخل السلطة مما يصبح أحياناً يهدد السلطة ذاتها وهو ما أكدته التمردات والثورات الدينية عبر التاريخ.. فالدّين إذن هو سلاح سياسي ذو حدّين.

وقد بينت «ميشال بارتران» أن الدّين سلاح «ذو حدّين لأنه لا يذوب أبداً وبشكل كامل في الإيديولوجيا المهيمنة رغم انصراف الهياكل الدينية الرسمية إلى خدمة هذه الإيديولوجيا.. لأن ارتباط السلطة الدينية بالسلطة السياسية سيؤدي حتماً إلى القطيعة بينها وبين جمهور المؤمنين الذين يعانون من نتائج تلك السلطة السياسية.. وبذلك تنتقل الصراعات الطبقية إلى المجال الديني بشكل غير مباشر باعتبارها صراعاً روحياً بين «الدّين الحقيقي» و«الدّين المزيف» أو الإيمان «الحقيقي» والإيمان «المزيف».. وذلك ما يجعل «الدين يكون تارة تعبيراً عن الخضوع، وتارة وسيلة نضال..» حسب تحليل إنجلس كما استخلصه «جاك بيديه»[1].. وخلاصة القول في هذا الصدد أن الدين في ذاته ليس رجعياً ولا تقدميّاً وإنما يمكن أن تستعمله الفئات الرجعية كما يمكن أن تستعمله الفئات التقدمية.

ولعل أبرز تأكيد لهذه الحقيقة في أيامنا هذه بالذات مثال الثورة الإيرانية والحركة الدينية الثورية في أميركا اللاتينية المتكونة من الكنيسة الشعبية وما يعرف بلاهوت التحرير.

---

(1) نفس المرجع ص 180..

المجتمع اللائكي أو العلماني

هذا التحليل الماركسي للدين يؤدي حتماً إلى تبني الماركسية الدعوة إلى إقامة المجتمع اللائكي لا المجتمع الإلحادي كما يزعم البعض.. واللائكية لا تعني قطعاً الإلحاد.. وانما تعني الفصل بين المؤسسات السياسية والاجتماعية من جهة والدين من جهة ثانية، حتى تصبح شؤون المجتمع تدار من طرف المجتمع نفسه الذي يسترد كامل الحرية في تكييف أموره بحسب موازين القوى الاجتماعية المتصارعة فيه.. وتصبح السلطة السياسية تستمد شرعيتها من الأرض لا من السماء.. أي من الناس الذين أفرزوها والذين من حقهم أن يغيروها اذا رأوا ذلك في مصلحتهم دون اعتبارات لأحكام سماوية مطلقة تلحق السياسة ومحتواها الاجتماعي بميدان اللاهوت.. وتحيطها بهالة قدسيّة وتسيّجها بسياج من المحرمات الدينية التي تتستر بها السلطات التيوقراطية لتمرير استبدادها وظلمها..

وقد أكد التاريخ بما لا يدع مجالاً للشك أن تاريخ الحكم التيوقراطي هو جزء «لا يتجزأ من تاريخ الاستبداد السياسي والاجتماعي»..

ولعل أهم درس نستخلصه من تاريخ الحكم الاستبدادي هو أن الدّيمقراطية لا يمكن أن تنجز أبداً في ظل سلطة تيوقراطية، وبذلك تكون اللائكية شرطاً أساسياً للديموقراطية وإن كانت لا تكفي وحدها

لأن بعض الحكومات اللائكية أثبتت تاريخياً قدرتها على منافسة التيوقراطية في الاستبداد والتسلط...

يحاول دعاة الاستبداد التيوقراطي البائد اليوم أن يظهروا اللائكية وكأنها الإلحاد ومحاربة الأديان.. والحقيقة أن اللائكية هي الكفيل الوحيد بحماية حرية الممارسة الدينية، بينما تنعدم هذه الحرية تماماً في ظل السلطة التيوقراطية إذ يفرض دين الأغلبية على الجميع ولو بحدّ السيف كما ترغم الأقليات الدينية الأخرى على الحياة وفق النمط الديني للأغلبية.. كما تتدخل السلطات الدينية في التضييق من إطار البحث العلمي وتسلط على العلم أحكاماً ومقاييس لا علمية.. كما تتدخل في أدق تفاصيل الحياة الشخصية وحتى ما هو حميم Intime منها مثل العلاقات الزوجية، فتمنع تفتح Epanouissement الذات الانسانية وذلك أن اللائكية تنطلق من أن الدين مسألة خاصة تدخل ضمن الحريات الشخصية للمواطن وعلى الدولة أن تحفظ له حرية ممارسته الدينية في نطاق حرية ممارسته لمختلف حرياته الشخصية الأخرى. بينما تخلط التيوقراطية بين سلطتها السياسية والدّين وتعتبر أن هذا الأخير هو جزء من شرعيتها كسلطة، وبالتالي فإن كل اختلاف ديني يعني الخروج عن إطار سلطتها فتقاومه بعنف. ولنفهم الفرق بين الحرية الدينية التي توفرها اللائكية الماركسية وبين الاستبداد الديني كما يبشر به دعاة التيوقراطية الجديدة، نقارن بين مقاومة كارل ماركس لما قام به «بسمارك» من اضطهاد للكاثوليك، وما كتبه في ذلك قائلاً: «يجب أن يكون كل إنسان قادراً على تلبية حاجاته الدينية والجسدية دون أن يحشر البوليس أنفه في ذلك»[1]، وبين ما ينادي به

(1) ماركس ـ نقد برنامج غوته وارفورت ـ المنشورات الاجتماعية باريس 1963 ص356.

دعاة التيوقراطية اليوم من حرب دينية.. فهذا أبو الأعلى المودودي «المفكر» الإسلامي الباكستاني، وهو حجتهم ومرجعهم ويعتبر الأب الروحي لحركات الإخوان المسلمين في العالم العربي والإسلامي، يقول[1]: «دعوة الإسلام لإقامة نظامه الخاص تتطلب بداهة زلزلة النظم الأخرى وهدمها وإقامة نظامه في مكانها» ويضيف: «إن مجرد وجودنا لا بدّ وأن يكون تحدياً مريحاً لأية حكومة غير إسلامية سواء تحملت وجودنا هذا أم لم تتحمله. وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أم لا. فطالما أننا صادقون في إيماننا فسوف نعلن أن مهمتنا هي الجهاد لتنفيذ شريعة الله في كل بقعة لا تطبق فيها». ثم يقول مؤكداً فهمه الحربي للدين: «ومن يفهم الأمن والاطمئنان على أنه حياة الجميع تحت خيمة النظم الشيطانية في سلام دون أن تراق قطرة من دماء المسلمين، فهو اذن لم يفهم وجهة نظر الإسلام البتة».. ذلك أن المودودي وأتباعه يقسمون كافة البشر في أي مكان كانوا إلى حزبين: «حزب الله»، وهو حزبهم، و«حزب الشيطان» ويحشرون فيه كل من اختلف عنهم أو خالفهم حتى وإن كان يعتبر نفسه مسلماً.

ولا تُعجز المودودي الحجة الدينية فيستشهد على صحة موقفه الديني المتعصب بحديث منسوب إلى النبي يقول فيه: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويتقبّلوا قبلتنا. ويأكلوا ذبيحتنا، ويصلوا صلاتنا، فإن فعلوا ذلك عصموا مني أموالهم ودماءهم إلا بالحق...».

فأيّ حرّية دينية أو غيرها، وأيّ ديمقراطية يمكن أن تضمن للمواطنين جميعاً في ظل مثل هذه الدولة الدينية التي تبشر بالحروب الصليبية الأهلية ومحاكم التفتيش والقمع؟!

---

(1) أبو الأعلى المودودي ـ الحكومة الاسلامية ص 33 وص 224.

وعلى كل فإنَّ مفهوم الدولة باعتبارها «تحقيق الحرية حسب العقل» لا يمكن أبداً أن ينجز في ظل هذا الفهم الديني للدولة.. لذلك لا بد أن تستنبط الدولة «من السمة العقلانية في العلاقات البشرية»..

وقد تجسد هذا المفهوم الماركسي اللائكي على يدي لينين سواء في مرحلة النضال من أجل انتصار الثورة.. أو عند إنشاء دولة الثورة. ولعل القارىء لاحظ أننا لم نكد نتعرض لآراء لينين في خصوص المسألة الدينية حتى الآن إلّا عرضاً.. والحقيقة أنَّ لينين نفسه لم يتعرض لهذه المسألة إلّا عرضاً.. وما يمكن استخراجه في هذا الشأن من مجموع كتاباته الضخمة لا يمثل كمّاً إلا الشيء القليل.. وقد لفتت هذه الحقيقة نظر «جورج لابيكا» في مداخلته «لينين والدّين» المنشورة ضمن كتاب «الدين والفلسفة»، فلاحظ أن المسألة الدينية لم تحظ باهتمام لينين كمسألة قائمة الذات، والمرات القليلة التي تعرّض فيها للدين كانت ضمن حديثه في مسائل أخرى ولم يخصص لها إلا فقرات وجيزة. ونستنتج مع «جورج لابيكا» أنَّ المسألة الدّينية في نظر لينين، كما هو الشأن عند ماركس نفسه وإنجلس، هي مسألة ثانوية Subalteme.

وإذا كانت اللهجة الغالبة على كتابات لينين في هذا الشأن هي لهجة النقد العنيف، فلأن نقده للدين يندرج كما لاحظ «جورج لابيكا» في إطار خط نضالي ضد الدور التسميمي الذي كان يلعبه رجال الدين والكنيسة في روسيا القيصرية واشتراكهم مباشرة مع الشرطة في اضطهاد الجماهير الشعبية، زيادة على ما كانوا يروجونه خاصة في أوساط الفلاحين من فكر خرافي متخلف ومسبقات دينية من شأنها أن تبرر الاضطهاد عن طريق استبطانه فتكون بذلك حجر عثرة في سبيل التغيير الثوري، وقد أكد لينين نفسه على هذه الحقيقة

بقوله: «إن المسبقات الدينية تجد تعبيرها الأشد عمقاً في البؤس والجهل، وهذا هو الدّاء الذي يجب علينا مقاومته...»[1].

ومن هنا كان تركيز لينين في تعرضه للمسألة الدينية، على بعدها الاجتماعي ولذلك كثيراً ما كان يفضح الدور التسميمي للكنيسة في روسيا القيصرية بترديد عبارة ماركس: «الدّين أفيون الشعوب» فالمهم عند لينين «هو حماية تطور الثورة أي كل ما يتعلق بتربية الجماهير والنضال ضد جميع أشكال الرجعية السياسية والإيديولوجية، وذلك هو ما يبدو أساسياً في توجيه المسألة الدينية عنده وربطها تارة بالمسألة القومية وتارة بمسألة الفلاحين وتارة أخرى بالفلسفة»[2].

وبذلك يربط لينين الصراع ضد المسبّقات الدينية بحركة الصراع الطبقي في المجتمع الروسي، وفي هذا السياق تأتي مطالبة لينين باللائكية أي الفصل بين الدين والدولة حتى يكون الصراع مع المسبقات الدينية صراعاً إيديولوجياً خالصاً لا تتدخل فيه السلطة السياسية.. وفي ذلك يقول:

«إنّ حزبنا هو جمعية من المناضلين الواعين الطلائعيين، تناضل من أجل تطور الطبقة الشغيلة، وهذه الجمعية لا يمكنها ولا حقّ لها في أن تبقى غير مبالية أمام انعدام الوعي، والجهل والظلامية التي تكتسي طابع المعتقدات الدينية. إننا نطالب بالفصل بين الكنيسة والدولة حتى نقاوم ضبابية الدين بأسلحة إيديولوجية خالصة...»[3].

---

(1) لينين ـ الأعمال الكاملة بالفرنسية ج 185 ص28.

(2) جورج لابيكا ـ المرجع السابق ص 265.

(3) لينين ـ الاشتراكية والدين ـ الأعمال الكاملة بالفرنسية ج 10 و83.

ويدعم لينين مطالبته بالفصل بين الدّولة والكنيسة بالنضال من أجل حرية المعتقد باعتبار أن الدين مسألة فردية تندرج ضمن الحريات الشخصية الأساسية للإنسان.. لذلك نجد أن لينين ورغم مقاومته العنيفة للدور السلبي الذي كان يقوم به رجال الدين في المجتمع الروسي، يساندهم بنفس الشدة في مطالبتهم بحق التصويت والترشيح في الانتخابات، كما ساند ودعم ظهور ما سمّي «بالأرثوذكسية الجديدة» وهي مجموعة من رجال الدين كانت تناضل من أجل الدفاع عن مواقف ديموقراطية. ولم يقف عند حد مساندتهم، ولكنه فتح أمامهم أبواب الحزب الشيوعي، فأعلن أنه لا يرى مانعاً في أن ينخرط رجال الدين بصفتهم تلك في صفوف الحزب الشيوعي، بشرط الموافقة على برنامجه السياسي والاجتماعي[1].

وخلاصة القول إن لينين يرفض وضع المسألة الدينية خارج الصراع الطبقي، ولا ينظر إلى الكنيسة إلا كجهاز اجتماعي للمراقبة والتدجين الإيديولوجي، خاصة عن طريق المدرسة والتعليم الذي كانت توجهه الكنيسة وتراقبه، فأكد على الضرورة القصوى للمبادرة بلائكية المدرسة.. خاصة وأن التعليم الديني لم ينتج لا علماً ولا فكراً حقيقياً قادراً على تمكين الانسان من مواكبة عصره وتسخير الطبيعة لتطوير حياته. ولم تعرف العلوم انطلاقتها الحقيقية إلا عندما تحررت مع الثورة البورجوازية من القيود اللاهوتية.. التي كانت تكبلها طوال القرون الوسطى.. وبذلك تكون اللائكية ليس شرطاً أساسياً فقط للديموقراطية والتسامح الديني وإنما هي أيضاً شرط أساسي لحركة التقدم العلمية والتكنولوجية والاجتماعية. ونذكر في

---

(1) أنظر الأعمال الكاملة ج 18.

هذا الصدد أن مجموعة من الباحثين المصريين اضطروا في غضون سنة 1984 إلى إيقاف أشغالهم حول إمكانيات الإخصاب خارج الرّحم بكل ما تمثله هذه البحوث من تقدم علمي من شأنه أن يساهم في إسعاد الآلاف من العائلات المحرومة من البنين والبنات «زينة الحياة الدّنيا».. وذلك تحت ضغط مشايخ الأزهر.. بل اضطرت الحكومة نفسها إلى إنكار وجود مثل هذه البحوث أصلاً.. كما كان قد حوكم في مطلع هذا القرن طه حسين بضغط شيوخ الأزهر بسبب كتابه «في الشعر الجاهلي» وكما كانت قد أحرقت كتب ابن رشد بتأثير شيوخ مماثلين.

ماركس، إنجلس، لينين والإسلام

إن اهتمام ماركس وإنجلس بالدّين كان ضمن اهتمامهما بتحليل المجتمعات الأوروبية وخاصة في أوروبا الغربية ولذلك فإنهما ركزا دراستهما للمسألة الدينية على الديانة المسيحية وعلى المذهب الكاثوليكي بالخصوص. ولكننا نجد في رسائلهما وفي كتاباتهما الصحفية آراء حول الإسلام.. وهذه الآراء على قلتها لا تمثل دراسات وتحاليل بكل معنى الكلمة وإنما هي أفكار أتت عرضاً خلال اهتمامهما بما يعرف آنذاك في السياسة بـ «المسألة الشرقية» في إطار صراع البلدان الاستعمارية (فرنسا، وإنكلترا، وهولندا، بالخصوص) حول بلدان شمال إفريقيا والمشرق العربي والإسلامي والهند.. وجاءت هذه الآراء ضمن مقالات صحفية كان يكتبها ماركس وإنجلس لبعض الصحف الأميركية والإنكليزية.. وقد تركزت خاصة حول قضية الجزائر والصراع البطولي الذي خاضه الأمير عبد القادر ضد قوات الاحتلال الفرنسي..

إلاّ أنَّ مجموع ما كتباه حول هذه المسألة يؤكد أنهما لم يكونا على اطلاع كافٍ على تاريخ المنطقة العربية الإسلامية ولا على التحولات الاجتماعية بمختلف التركيبات التي كانت عليها، فصورة شمال إفريقيا في نظر إنجلس تطغى عليها صورة القراصنة الذين كانوا يقطعون على السفن الأوروبية الطريق، ويأسرون راكبيها لبيعهم في

أسواق العبيد. كذلك كانت تطغى عليها أخبار الرحالة حول هؤلاء البدو الذين يعيشون على الغارات والنهب والتقاتل فيما بينهم، ومن هنا كان موقفه السلبي من ثورة عبد القادر في الجزائر رغم تنويهه بشجاعته وبطولته في مقاومته للفرنسيين. وكذلك كان موقفه من ثورة عرابي في مصر ضد الإنكليز.

فقد كان يرى في الاستعمار عاملاً حضارياً، حتى إنه رغم تنديده بوحشية الجيش الفرنسي، رحب باحتلال الجزائر وبالقضاء على تمرّد عبد القادر معتبراً أن ذلك هو الحل الوحيد لتأمين طريق أوروبا البحرية.. كما اعتبر أنَّ الاحتلال الأوروبي لمثل هذه البلدان المتخلفة من شأنه أن يسارع بحركة تطورها الحضاري، وهو ما أكده في رسالة من باريس إلى صحيفة إنجليزية (أنظر الماركسية والجزائر ص 24 وما يليها) بقوله: «رغم أنه من الواجب إدانة الطريقة التي خاض بها الحرب جنود غلاظ مثل Bugeand، فإن احتلال الجزائر أمر هام ومفيد لتقدم الحضارة» وهو ما حدث فعلاً ولكن بثمن لم يكن يتصوره إنجلس. والحقيقة أن ماركس وإنجلس لم يهتمّا كما ينبغي بحركة التحرر الوطني ولا بالمسألة الوطنية عموماً في مواجهة الاستعمار.. لأنَّ الحركة آنذاك كانت ما تزال في بدايتها.. وسيتلافى المفكرون الماركسيون اللاحقون وخاصة لينين هذا النقص.. إذ طور النظرية الماركسية بهذا الاتجاه، أي اتجاه حركات التحرر الوطني التي خصص لها جانباً هاماً من إنتاجه النظري ومن ممارساته النضالية.

ولعل هذا الموقف يعود إلى أن معلومات ماركس وإنجلس حول المنطقة العربية والاسلامية كانت ضئيلة ولم تكن معرفة مباشرة، وإنما هي كما أكد مؤلفا كتاب «الماركسية والجزائر» مأخوذة أساساً عما كتبه الرحالة الأوروبيون مثل «بارنييه» «Bernier» وما كان يروج في الصحافة الاستعمارية. ورغم ذكر إنجلس للمؤرخ العربي النويري

وللقرآن، فإنه لا يوجد ما يدل حقاً على أنه قرأهما مباشرة، مع العلم أن إنجلس حاول تعلم العربية ثم سرعان ما عدل عن ذلك بسبب اتساعها وصعوبة كتابتها وتوجه إلى تعلم الفارسية. وحتى إقامة ماركس بالجزائر في سنة 1882 لم يستفد منها كثيراً لأنه كان مضطراً لملازمة غرفته في النزل بسبب المرض. وبالتالي لم يكن له اطلاع مباشر عما يجري في المدينة ولم يختلط بأهاليها، وكل معلوماته كان يرويها له أحد أصدقائه وهو قاضٍ، ويعترف ماركس نفسه بقلة اطلاعه على ما يعرف بالمسألة الشرقية.

فلننظر إذاً ما قاله ماركس وإنجلس حول الإسلام، مع اعتبار هذه الملاحظات التي بيناها أعلاه.

في 2 حزيران/ جوان 1855 كتب ماركس رسالة إلى إنجلس يقول فيها: «في عصر محمّد كان الطريق التجاري بين أوروبا وآسيا قد تبدل تبدلاً كبيراً، وكانت مدن جزيرة العرب التي شغلت قبل ذلك قسطاً كبيراً من التجارة مع الهند وغيرها، كانت في حالة من الانحطاط التجاري، الأمر الذي أعطى بلا شك دفعاً كبيراً..

وأمّا بخصوص الدين فإن المسألة تتلخص في هذا السؤال الذي من السهل الإجابة عنه: لماذا يبدو تاريخ الشرق وكأنه تاريخ أديان؟ الجواب لأنه لم تكن توجد ملكية خاصة للأرض.. وها هنا المفتاح الحقيقي حتى لسماء الشرق..»[1].

ويردّ إنجلس على هذه الرسالة متوسعاً في ملاحظات ماركس قائلاً:

«إنَّ عدم وجود ملكية الأرض هو بالحقيقة مفتاح كل أوضاع الشرق. في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني، ولكن كيف جرى أن

---

(1) الماركسية والجزائر ـ تقديم وترجمة إلى الفرنسية «جاليسو» و«باديا» ص 82.

الشرقيين لم يصلوا إلى ملكية الأرض حتى في شكلها الاقطاعي. أعتقد أن ذلك مردّه بصورة رئيسية إلى المناخ، مأخوذاً في صلته مع طبيعة التربة، وبخاصة مع المساحات الصحراوية الكبرى التي تمتد من الصحراء الأفريقية عبر جزيرة العرب وفارس والهند وبلاد التتر إلى الهضبة الآسيوية العليا..»[1].

ويضيف: «إن خراب تجارة الجنوب العربي (اليمن) قبل محمد، هو العامل الذي اعتبرته بحق واحداً من العوامل الرئيسية في الثورة المحمدية» معتبراً أنَّ طرد الأحباش من بلاد العرب أربعين سنة فقط قبل ميلاد محمد يدل على بداية استيقاظ الوعي القومي لدى العرب.. إلا أنَّ إنجلس يعترف بنقص اطلاعه على التاريخ التجاري لتلك الفترة فيقول:

«إني لا أعرف التاريخ التجاري للقرون الميلادية الستة الأولى بصورة كافية» لتفسير هذا التحول في الطرق التجارية من الجنوب، ومن اليمن عبر البحر الأحمر، إلى الشمال أي من فارس إلى البحر الأسود أو من الخليج الفارسي إلى سوريا وآسيا الصغرى.

ويُعلم انجلس صديقه ماركس أنه بصدد دراسة تاريخ محمد نفسه، ولكننا لا نجد أثراً واضحاً لذلك في كتاباته اللاحقة. ويضيف مفسّراً الإسلام حسب ما استقرّ عليه رأيه حتى ذلك الوقت بأنه: «ردة فعل بدوية ضد فلاحي المدن من الحضر الذين كانوا في حالة تدهور، وكانوا يعيشون أيضاً وضعاً دينياً على حدّ كبير من التدهور، إذ كانوا يجمعون عبادة للطبيعة هجينة مع يهودية ومسيحية متدهورتين كذلك»[2].

---

(1) نفس المرجع ص 124.

(2) حول الدين ص 91 و97.

وما يمكن استنتاجه من هذه الآراء هو:

1 ـ إن انعدام الملكية الخاصة للأرض يفسر سيطرة الدين على تاريخ الشرق.

2 ـ إن خراب تجارة اليمن وانتقال الطرق التجارية العالمية من اليمن إلى الشمال كان له الأثر الفعال في الثورة المحمدية أي الإسلام.

3 ـ إن الإسلام، في منطلقه يمثل ثورة اجتماعية غذتها القيم البدوية النقية ضد تدهور مجتمع المدينة تدهوراً نال من كل المستويات الاجتماعية والدينية والقيمية. وهو ما يفسر في رأينا الإلحاح في الإسلام على ضرورة العودة إلى دين ابراهيم الحنيف... والإسلام في هذا المجال يعتبر تتويجاً لحركة سبقته واهتم بها النبي في شبابه وهي الحركة التي عرفت بـ «الحنيفية».

ويدخل تأكيد ماركس وإنجلس على انعدام الملكية الخاصة للأرض في الشرق ضمن ما سمياه بالنمط الآسيوي والذي استنبطاه من دراستهما للهند. والحقيقة أن تعميم القول بانعدام الملكية الخاصة للأرض على المنطقة العربية الإسلامية لا يمكن الركون إليه بتسليم.. خاصة وأن سبب المناخ وطبيعة الأرض الذي ذكره إنجلس لا يشمل كامل المنطقة، حيث كانت توجد أيضاً سهول خصبة ومياه باطنية أو سطحية غزيرة، سواء في اليمن أو في العراق والشام وفلسطين وحوض النيل.. وقد كانت هذه المناطق تخضع في جزء كبير منها للسلطة البيزنطية ولا شك أنها عرفت نمط الانتاج السائد في بيزنطة.. ومن الأكيد اليوم أن مصر مثلاً عرفت الملكية الاقطاعية للأرض..

ويقول أحد الرّحالة المؤرخين القدامى موضحاً أسباب تسمية سكان اليمن بـ «العرب السّعداء»:

«يسمّون هكذا لأنهم أغنياء بالزراعات والقطعان، بالنخيل والعطور من كل نوع، إذ إن جزءاً كبيراً من بلادهم يقع من اليمين على البحر الأحمر ومن اليسار على البحر الفارسي وبذلك يتمتعون بثروات العنصرين، ويوجد هناك كثير من المرافىء والموانىء الآمنة وأماكن تجارية كثيرة متصل بعضها ببعض.. كما كانت توجد عدة قصور ملكية رائعة ومترفة. ولهذا الشعب عدد كبير من المدن الداخلية منها والساحلية، كما يوجد بالبلاد الكثير من السهول في الأودية والحقول الخصبة...»[1].

وفي وادي القرى بالحجاز تركزت تجمعات هامة من المزارعين اليهود خاصة.. وقد عُرفت الطائف مثلاً ببساتينها وإنتاجها من العنب والخمور وتربية الماشية وتجارة الجلود.. كما عرفت خيبر بزراعتها وتمورها.

أما في المرحلة الإسلامية فإن ملكية الأرض عرفت تصوّرين: التصور الأول شرع فيه الخليفة الأول أبو بكر وعززه الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ويتمثل في تسليم الأراضي الزراعية المفتوحة بمن عليها إقطاعات إلى الصحابة والقواد والمقربين. وأما التصور الثاني فقد نظر له عمر بن الخطاب. وهو الذي أخذ به غالباً في العصور اللاحقة، ويتمثل في الإبقاء على ملكية الأراضي المفتوحة عنوة ولم يسلم أهلها إلا بعد الهزيمة، لأصحابها يزرعونها على أن يعطوا للدولة مقداراً معلوماً نقداً أو عيناً، يختلف باختلاف المساحة ودرجة الخصوبة ونوع المنتوج، ويسمى الخراج... وتسمى هذه الأرض أرض الخراج.. وقد فصّل الحديث حول هذه المسألة أبو يوسف في كتابه «الخراج» الذي ألّفه للخليفة العباسي هارون الرشيد وصوّر فيه ما

---

(1) مكسيم رودنسون - محمد ص 40.

يلاقيه أصحاب هذه الأراضي من ظلم الجباة وقسوتهم معدداً ما كان يسلط عليهم «من ضرب شديد لهم وإقامة في الشمس وتعليق الحجارة في الأعناق، وعذاب عظيم».

وإذا كانت أراضي الخراج وما يعبرها أو يجري بها من مياه، في مرحلة أولى، في الحقيقة ملكاً للدولة أي لبيت مال المسلمين، وملاكوها هم الذين يقومون على خدمتها، فإنَّ هؤلاء بعد إسلامهم أصبحوا يتلكأون في دفع الخراج مكتفين بما عليهم كمسلمين من أداءات كالزكاة.. وأصبحت لهم نفس الوضعية كملاكين مع غيرهم من أصحاب الأراضي العرب والمسلمين.

وقد كانت توجد ثلاثة أنماط من ملكية الأرض في الدولة الإسلامية. ولا أهتم كثيراً هنا بالرأي القائل بانعدام مفهوم الملكية الخاصة للأرض في الإسلام، باعتبار أن الله هو مالكها الحقيقي - وهي:

1 - أراضي الأعشار وهي أراضي بلاد العرب والأراضي الموجودة في البلدان المفتوحة والتي أسلم أصحابها عن طواعية ودون هزيمة. وهذه الأراضي هي خالصة الملكية لأصحابها وعليهم أن يدفعوا عنها ضريبة الأعشار.

2 - أراضي القطائع من أرض العراق ويعرِّفها أبو يوسف بأنها ما كان لكسرى ومرازبته وأهل بيته مما لم يكن في يد أحد، وقد أقطع منها في زمن الخلفاء الراشدين لمن رأوا من المسلمين. ويجيز أبو يوسف أن تلحق بأراضي الأعشار أو بأراضي الخراج إذا كانت تسقى من الأنهار الجارية بأرض الخراج، وتعرف هذه الأراضي كذلك بـ «الصوافي».

3 - أراضي الخراج وهي التي تدخل فيما سنّه عمر بن الخطاب عندما كتب إلى سعد بن أبي وقاص أثناء فتح العراق، يأمره بتوزيع

الغنائم بين العسكر ويطلب منه: «واترك الأرضين والأنهار بعمالها» ويعود إلى تدقيق هذه المسألة في رده على من عارضه من الصحابة قائلاً:

«وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدّونها فتكون فيئاً للمسلمين» ولذلك سمّيت أيضاً بأرض الفيء.

ويذكر ابن خلدون عن المسعودي أن الصحابة في أيام عثمان اقتنوا الضياع والمال. فكانت قيمة ضياع عثمان بن عفان يوم قتل، بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتيْ ألف دينار.. وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كلّ يوم ومن ناحية السراة أكثر من ذلك.. وخلّف زيد بن ثابت من الضياع ما قيمته ألف دينار[1].

وهي إشارات واضحة إلى انتشار الملكية الخاصة في الشرق الإسلامي قبل ظهور الإسلام وبعده، وكان الغالب على هذه الملكية نمط الانتاج الاقطاعي، إلى جانب تواجد أقل أهمية للنمط العبودي. وكانت الدولة المركزية عن طريق بيت مال «المسلمين» وما تفرضه من ضريبة الخراج، في الحقيقة أكبر سيد إقطاعي، ولعل هذا الأمر قد ساهم إلى جانب عوامل أخرى في عرقلة النمو الطبيعي لعلاقات الانتاج الاقطاعية..

فقد حافظ العرب الفاتحون في البلدان التي فتحوها على نفس علاقات الانتاج الزراعية السابقة، وذلك لعدم قدرتهم على تغييرها خاصة وأن سياسة الخلفاء و«عمر» منهم بخاصة كانت لا تشجعهم على الاستقرار في الزراعة لأنه يعول عليهم في الجندية وهي الخطة

---

(1) الماركسية والجزائر ص 261.

التي ظلت محصورة في العرب حتى أواخر حكم بني أمية، وكان التنظيم العسكري يعتمد إلى حد بعيد على النظام القبلي، ولعل هذا السبب مضافاً إلى ضعف الاستقرار في الزراعة بين صفوف العرب الفاتحين، قد عرقل عملية تفتت الروابط القبلية التي بدأت قبيل الإسلام وتواصلت بشكل أهم عندما عوضت العصبية الدينية العصبية القبلية سواء في حياة النبي أو خاصة عند توحيد الجزيرة العربية تحت راية الدين الجديد في خلافتي أبي بكر وعمر إثر ما عرف بحروب الردة.

ولذلك نجد أن الجنود العرب قد استولوا في سواد العراق بالأخص على ما يعرف بأرض «الصوافي» أي الأرض التي كانت على ملك حكام فارس وحاشيتهم أو مات عنها دهاقنتها، وفي مرحلة أولى لم يقتسموها فيما بينهم وإنما تركوا فلاحيها ـ يزرعونها مقابل نصيب من غلتها على أن يقتسموا هم ريع تلك الأرض، بينما حافظ كبار الملاكين وغيرهم من الفلاحين الأصليين على أراضيهم يتصرفون فيها حسب علاقات الانتاج السابقة مقابل ما يدفعونه من خراج إلى بيت مال المسلمين.

وفي ذلك يقول «بيلاييف» «كانت العلائق الاجتماعية الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة جديدة وغريبة في نظر العرب الفاتحين، فنظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك لم يثر فيهم أي اهتمام (...) ولهذا بقيت الأرض ملكاً للاقطاعيين من أهل البلاد ولرؤساء الأديان وسواهم من الملاكين واحتفظ أصحاب الأرض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم، وإنما كان عليهم أن يؤدوا الخراج إلى بيت مال المسلمين، (...) كما أنهم لم يتعرضوا للنظام الاجتماعي الاقتصادي ولم يغيروا أو يبدلوا في النظام الاداري والمالي المتبع في هذه البلاد

فظلوا طبقة عسكرية حاكمة فرضت نفسها على مجتمع إقطاعي»[1].

غير أن هذا الوضع لم يدم طويلاً، وبداية من عهد عثمان أخذ العديد من الصحابة وبالخصوص من أقارب الخليفة وعشيرته بني أمية وأحلافها يستولون على الأراضي في سواد العراق والشام ويستغلونها استغلالاً إقطاعياً (خاصة في العراق) أو عبودياً (في سوريا على الأخص).

ولعل الحاجة إلى العبيد في خدمة الأرض هي التي جعلت الفاتحين العرب يصالحون أهل النوبة على أن يدفعوا اليهم بآلاف من العبيد في كل سنة.

وقد تكثف استعمال العبيد في خدمة الأرض في العصور اللاحقة مما أدى إلى ثورة الزنج المعروفة.

وعلى كل فإن هذه المسألة لا تزال في حاجة أكيدة للدراسة والتحليل، وعلى الباحثين الماركسيين العرب أن يتخلصوا من ترديد المقولات الجاهزة حتى ولو كان قائلها ماركس أو إنجلس وإعادة النظر في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمنطقة العربية في العصر الوسيط. وحتى لو سلّمنا بانعدام الملكية الخاصة للأرض لدى المشرقيين فإنه يبقى غير واضح هذا الترابط بين هذه الظاهرة وما يبدو من أن تاريخ الشرق هو تاريخ أديان.. مما يؤكد أنهما لم يتوصلا في الحقيقة إلى صياغة نظرية متكاملة في هذا الشأن وإنما كان ما كتباه مجرد خواطر ومحاولات للفهم لم يكتب لها التعمّق. وقد علق مؤلفا كتاب «الماركسية والجزائر» على ذلك بقولهما: «إن ماركس وإنجلس كانا على علم بما يجري في الهند أكثر مما يعلمانه حول التحولات

(1) إبن خلدون ـ المقدمة ص 183.

الاجتماعية والإيديولوجية الجارية فيما سيعرف بالعالم العربي..»[1] إلا أن إنجلس عاد آخر حياته إلى هذه المسألة مؤكداً أهمية الصراع بين البدو والحضر الذي أشار إليه من قبل في رسالته المذكورة أعلاه إلى ماركس.. وفي هذا النص نجد إضافة هامة تصوب وتكمّل ما ذهب إليه سابقاً من انعدام «الملكية الخاصة» وتتمثل في عدم تطور هذه الملكية وبالتالي عدم «تطور نمط الانتاج في الشرق» رغم كثرة الثورات وحركات التمرد، يقول إنجلس في «مساهمة في تاريخ المسيحية البدائية» الذي كتب ما بين سنتي 1894 و1895: «إن حركات التمرد في العالم المحمدي وخاصة في إفريقيا، تكوّن تناقضاً فريداً، ومع هذا فإن الإسلام دين على قياس الشرقيين وبالأخص العرب فنجد من ناحية الحضر المشتغلين بالتجارة والصناعة ومن ناحية أخرى البدو الرحل، وذلك يحمل في ذاته جنين التصادم الدّوري بين الطرفين، فالحضر وقد أصبحوا موسرين ومترفين لينتهم «القوانين» وأما البدو الفقراء فإنهم بسبب فقرهم، وبتقاليدهم المتشددة، يرقبون تلك الثروات والمتع بعين حاسدة راغبة، فيتّحدون بقيادة نبي أو مهدي، لمعاقبة الكافرين وإعادة الشرع وإقرار الايمان الحقيقي، وفي مقابل ذلك يستولون على كنوز الكافرين، وفي غضون مائة سنة يجدون أنفسهم في نفس الوضعية التي كان عليها سابقوهم فيكون من الضروري القيام بعملية تطهيرية جديدة. ويظهر مهدي جديد، وتعاد اللعبة وهكذا دواليك. لقد حدث هذا منذ غزو المرابطين والموحّدين الأفارقة لإسبانيا. واستمر إلى آخر مهدي ظهر في السودان وتصدى بانتصار للإنكليز. وكذلك كان الشأن في فارس وفي غيرها من البلدان المحمدية. إنها جميعاً حركات نابعة من أسباب اقتصادية رغم أنها

(1) بيلاييف ـ نفس المرجع ص 281.

تحمل قناعاً دينياً. ولكن في الوقت الذي تنتصر فيه هذه الحركات فإنها تُبقي الظروف الاقتصادية السابقة على حالها. فلا يتغير بذلك أي شيء ويصبح الصدام دورياً، وبالعكس من ذلك فإن الانتفاضات الشعبية في الغرب المسيحي لا يكون فيها القناع الديني إلا راية تهاجم تحتها نظاماً اقتصادياً متداعياً، فينتهي الأمر بقلب ذلك النظام الاقتصادي وإقامة نظام جديد مكانه. فيحدث التقدم ويسير العالم»[1].

ويعلق هادي العلوي على ما ذهب إليه إنجلس بقوله: «يلاحظ إنجلس أن الحركات الاجتماعية التي قامت في الإسلام كانت تتراجع عن أهدافها كلما وصلت إلى السلطة. والأمثلة التي ذكرت (دولة الأدارسة الزيدية بالمغرب، الدولة الفاطمية بإفريقيا ومصر، دولتا الموحدين والمرابطين اللتان قامتا تحت شعار العودة إلى الكتاب والسنة ووعدتا فلاحي البربر بالانصاف)، تبرهن على صواب تشخيصه، ولكن لهذا الحكم استثناءات مهمة يمكن أن نتعرف عليها في شخصيات حاكمة مثل علي بن أبي طالب أو عمر بن عبد العزيز أو يزيد الناقص، برهن تاريخها الشخصي على إخلاصها لبرنامج الحركة التي جاءت بها إلى السلطة.

وفي حركة القرامطة في العراق والبحرين نموذج في غاية الوضوح للسلطة التي تتقيد ببرامج الحركة إلى آخر الشوط، وقد أقام القرامطة في سواد العراق والبحرين، علاقات اقتصادية من طراز جديد»[2].

ولا يمكن لمن يقرأ إنجلس هنا إلا التساؤل إن لم يكن قد اطلع بشكل أو بآخر على تحليل ابن خلدون للدول الذي استمده أساساً من تاريخ دول المغرب العربي.. حتى إن عامل الصراع الطبقي في

---

(1) الماركسية والجزائر ص 261.

(2) نفس المرجع، ص 123 و124.

مفهومه الماركسي قد تقهقر هنا أمام عامل العصبية البدوية الذي أقره ابن خلدون محركاً لنشوء الدول.

كما يبدو تحديد إنجلس للدولة في البلدان الإسلامية بمائة سنة ترديداً لما ذهب إليه ابن خلدون من «أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال»[1] ويضبط هذه المدة في حدّها الأقصى بمائة وعشرين سنة إلا أن معدلها يكون مائة سنة وفي ذلك يقول: «ولهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة وهذا معناه فاعتبره»[2].

ويوضح ابن خلدون رأيه هذا حول نشوء الدول وانقراضها بالصراع بين طرفي الثنائية التي اعتمد عليها إنجلس في كلامه السابق، وهما: البدو والحضر، فيقول:

«إعلم أنَّ هذه الأطوار طبيعية للدول، فإن الغلب الذي يكون به الملك، إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود إذا حصل الملك تبعه الرّفه واتساع الأحوال. والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله...»[3].

فما يأتي الجيل الثالث، أي اكتمال المائة سنة، إلّا وينسى الناس «عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه (أي تقلبوا فيه) من النّعيم والغضارة، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن

---

(1) المقدمة ص 152.

(2) نفس المرجع ص 153.

(3) نفس المرجع ص 154.

جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة..»[1].

يقول محمد عابد الجابري في كتابه «فكر ابن خلدون: العصبية والدولة»: «إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة (...) والانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم عبر الدولة، ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها منذ نشأتها، بذور انهيارها، مما يجعلها محكوماً عليها بالاضمحلال والزوال، تاركة المجال هكذا مفتوحاً لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة تلاقي، هي الأخرى نفس المصير»[2].

وفي نفس الاتجاه الذي ذهب إليه إنجلس أكد ابن خلدون من قبل على أن البدو أقرب إلى الخير وفضائل الأخلاق والشجاعة من الحضر.. لكثرة ما يعاني هؤلاء الأخيرون «من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم (فتلوثت) أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر»[3] لذلك انحلّوا وضعفوا في الدفاع عن أنفسهم.

بينما يكون البدو أصحاب بأس وقوة «لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائماً يحملون السلاح (...) واثقين بأنفسهم قد ماز لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيّة»[4].

---

(1) نفس المرجع ص 153.

(2) محمد عابد الجابري ـ فكر ابن خلدون ص 209.

(3) الماركسية والجزائر ص 112.

(4) نفس المرجع ص 114.

ولذلك يتوحد كما قال إنجلس، هؤلاء البدو بقيادة مهدي أو نبي ليهاجموا الحضر باسم الأخلاق والدين الحقيقي فيغلبونهم ولكنهم يمرون بنفس الأطوار وينتهون إلى الانحلال بعد مائة سنة.

وهكذا يعيد التاريخ نفسه نسخة طبق الأصل، ويكرر المجتمع نفسه.. حلقة مفرغة تبتدىء من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تبتدىء فينتفي بذلك كل تراكم حضاري، وكل تقدم. وهي نظرة تشاؤمية للتاريخ، انتقد من أجلها ابن خلدون، وإن كان عذره في ذلك تأثره الشديد في أحكامه بواقع وتاريخ محيطه المباشر أي دول شمال إفريقيا التي خبرها ودرسها عن كثب فوجد فيها ما يبرر استنتاجاته هذه.

غير أن تعميمها، واعتبارها قانوناً يحكم نشوء جميع الدول وسقوطها هو الخطأ الذي وقع فيه مؤرخنا.. ووقع فيه فيما يخصّ تاريخ المنطقة الإسلامية فريديريك إنجلس... الذي انتهى إلى القول بأنه في الوقت الذي تقدم فيه تاريخ أوروبا عبر الحركات الثورية كان تاريخ الشرق الإسلامي ثابتاً لا يتحرك رغم كثرة الثورات. وذلك لأن كل ثورة تعيد نمط الانتاج السابق عليها... وهو حكم ناتج بالأساس عن عدم دراية كافية بتاريخ الثورات التي شهدتها البلاد الإسلامية منذ فجر الإسلام، والتي غيّرت إلى حد بعيد الهياكل الاقتصادية والاجتماعية القديمة، وحاولت بناء علاقات جديدة... إلا أنها كانت تحاصر وتحارب حتى يُقضى عليها... وبالقضاء عليها، لا بانتصارها كما ذهب إنجلس، يقع إقرار علاقات الانتاج والملكية السابقة وهو ما سنوضحه عند حديثنا عن بعض هذه الثورات وخاصة منها ثورة القرامطة.

ولعل ما يبرر ما ذهب إليه إنجلس، أن المجتمعات العربية

الإسلامية في المرحلة التي يتحدث عنها وهي مرحلة ما قبل الرأسمالية لم يكن فيها التمايز الطبقي بالشكل الذي يمكن أن يفسر الأحداث التاريخية، وهو ما يوضحه «جورج لوكاتش» (Georges lukocs)، بقوله:

«إن الاقتصاد في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يكن قد وصل بعد إلى مستوى «الكائن لذاته» ومن أجل ذلك فإن «الوعي الطبقي لم يكن قادراً بسبب من طبيعته ذاتها، لا على الظهور بمظهر واضح، ولا على التأثير بوعي في الحوادث التاريخية». إن الشيء الواضح في هذه المجتمعات ليس انقسامها إلى طبقات، بل إلى «عصبات»، بالمعنى الواسع للكلمة (قبلية، جماعات حرفية ومهنية، الخ) ومن ثم فإن الوعي بالانتماء إلى إحدى هذه العصبات كان وحده السائد، ان الوعي العصبي باعتباره عاملاً تاريخياً ملموساً يخفي ويقنع الوعي الطبقي ويمنعه حتى من إظهار نفسه»[1].

وفي الحقيقة فإن تاريخ شمال إفريقيا في الفترة التي أشار إليها إنجلس عند حديثه عن المرابطين والموحدين وهي نفس الفترة التي تأثر بها تفكير ابن خلدون، قد شهد مرحلة من الجمود Stagnation على مستوى الهياكل الاقتصادية والاجتماعية وعلاقات الانتاج، إذ قل الاهتمام بالأرض وتناقص الإقبال على زراعتها، لكثرة الفتن والحروب وانعدام الأمن بسبب غارات الأعراب والبدو، ويجب أن نفرق هنا بين الثورات التي تقوم نتيجة حركة إجتماعية، وبين الانقلابات والصراع بين العصبيات القبلية. وهو الذي يقصده ابن خلدون، الذي يفهم الدولة باعتبارها تعاقب أسر متصارعة على الحكم وهذه الحركة كانت فعلاً متواترة ولكن محركها الأساسي ليس

---

(1) محمد عابد الجابري ـ نفس المرجع ص 380.

العامل الاجتماعي الاقتصادي وانما هو الصراع من أجل السلطة السياسية والتنافس في ذلك بين العصبيات البدوية التي ظلت قوية إلى حد بعيد في شمال افريقيا، وهذا التعاقب على السلطة (تعاقب الدول) لهذه الأسباب لم يكن يمس البنية الأساسية للمجتمع، وإذا اعتبرنا هذه الحقيقة يكون حكم إنجلس السابق على ما فيه من تبسيطية، حكماً له مبرّراته، غير أننا إذا اعتبرنا الحركات الثورية التي أفرزها تطور علاقات الانتاج الاقطاعية وبقايا العبودية (ثورة بابك، ثورة الزنج، ثورة القرامطة) فإننا نستطيع القول بأن هذه الثورات كانت تخطط فعلاً لتغيير علاقات الانتاج وإقرار علاقات أخرى مكانها، ولكن تلك الحركات كانت تجهض بسرعة ولا تُمكّن من المدى الضروري لإقرار تلك العلاقات الا أنها على أية حال كانت تهز النظام القديم بعنف وتضعضعه.

وخلاصة القول في هذا الباب أن ماركس وإنجلس اعتبرا الإسلام أو الثورة المحمدية كما كانا يسميانه، ثورة اجتماعية حطمت هياكل اجتماعية واقتصادية وعقائدية متدهورة وأقامت مكانها هياكل اخرى تتلاءم أكثر مع الواقع الاجتماعي الجديد... إلا أن نقص المعلومات التي كانت بحوزتهما حول تاريخ الإسلام والمنطقة العربية جعلهما يقعان في بعض الاخطاء، ولا يقدمان تحليلاً متكاملاً لبنى المجتمعات الإسلامية وهياكلها الاقتصادية والإيديولوجية على غرار دراستهما العلمية للمجتمعات الاوروبية المسيحية... ولذلك تبقى مسؤولية استكمال هذا العمل ملقاة بالكامل على عاتق البحاثين الماركسيين والعرب.. مستنيرين بالنظرية العلمية الماركسية التي طبقها بنجاح كل من ماركس وانجلس ولينين وغيرهم من المفكرين الماركسيين على مجتمعاتهم سواء في أوروبا أو في آسيا وأميركا اللاتينية.

وقبل أن نختم هذا الفصل نتوقف قليلاً عند موقف لينين من الإسلام...

أشرنا من قبل إلى أن لينين لم يهتم كثيراً بالتنظير للمسألة الدينية، ولكنه عالجها في أطر سياسية أخرى مثل الدور السلبي لرجال الدين وتحالفهم مع السلطات الاستبدادية ودور «التسميم» الذي يقومون به في الأوساط الشعبية وخاصة منها الريفية بما ينشرونه من عقليات استسلامية وتبريرية. وفي هذا السياق فإن موقفه من الإسلام يندرج في نطاق اهتمامه بمسألة القوميات... وهو يرى أن الإسلام باعتباره العقيدة التي يدين بها عدد من الشعوب المنضوية في اتحاد الجمهوريات السوفياتية، فهو مكوّن أساسي من مكونات الشخصية القومية لتلك الشعوب ولهذا حرص دوماً على ابراز تقديره لمعتقدات المسلمين، ولعل أبرز مثال على ذلك أمره بإرجاع «مصحف عثمان» إلى مسلمي أوزباكستان.. وهو المصحف الذي كان عثمان بن عفان يقرأه ساعة قتله، وقد استولى عليه من مسجد في مدينة بخارى، أحد جنرالات الاحتلال القيصري الروسي. وبعد قيام السلطة السوفياتية تقدم وفد من مسلمي آسيا الوسطى بطلب إلى مجلس المفوضين الشعبيين لاسترجاع هذا المصحف فأمر لينين بذلك فوراً. وهو محفوظ الآن بمدينة طشقند.

كما توجه لينين في عام 1917 بندائه التاريخي «إلى كافة المسلمين الكادحين في روسيا والشرق» وجاء في هذا النداء قوله: «إن الحكومة السوفياتية تعلن على رؤوس الاشهاد أن عقائدكم وتقاليدكم ومؤسساتكم القومية والثقافية حرة ومصونة، نظموا حياتكم القومية بحرية ودون أية عراقيل، ذلك حق من حقوقكم واعلموا أن حقوقكم، كما هو الحال بالنسبة لحقوق جميع شعوب روسيا تحميها

الثورة وهيئاتها المتمثلة بمجالس نواب العمال والجنود والفلاحين، وبكل ما أوتيت به من قوة»[1].

وفي 1920 أرسل لينين ببرقية إلى «أورجونيكيدزة» في القوقاز يقول فيها:

«أرجوكم مرة أخرى أن تعملوا بحذر وأن تظهروا التأكيد على الحد الأقصى من حسن النيّة حيال المسلمين ولا سيما عند دخول داغستان. ما استطعتم أظهروا على رؤوس الاشهاد التحبيذ للمسلمين ولحكمهم الذاتي ولاستقلالهم...»[2].

وهكذا فإن لينين يؤكد على ضرورة احترام معتقدات المسلمين في اطار استقلاليتهم القومية والثقافية ولكنه، وفي نفس الوقت، كان يقاوم محاولات الاستعمال الرجعي للاسلام، فكتب في «حركة شعوب الشرق التحررية الوطنية»[3] مؤكداً على ضرورة النضال ضدّ رجال الدين وغيرهم من عناصر الرجعية والقرون الوسطى ذوي النفوذ في البلدان المتخلفة، وفي هذا الإطار كانت مقاومته «للجامعة الإسلامية» وما شاكلها من التيارات التي حاولت ربط الحركة التحررية المناهضة للامبريالية الأوروبية والأميركية، بتوطيد مراكز الخانات والاقطاعيين والشيوخ... فمقاومة لينين لفكرة الجامعة الإسلامية لا يعود لصفتها الإسلامية وإنما لتوظيفها الرجعي، وفي ذلك يقول د. إميل توما: «من أهم الأسلحة الإيديولوجية التي استخدمتها الامبريالية كان سلاح الدين (...) وعلى اعتبار

---

(1) انظر كتاب حبيب الله انداشيف بعنوان: الصلات الدولية للمسلمين السوفيات ـ ص 8.

(2) لينين المختارات ص 175.

(3) د. إميل توما ـ العملية الثورية في الاسلام ص 27..

أن شعوب آسيا الوسطى القائمة في اطار روسيا القيصرية تدين بالاسلام أمسكت الامبريالية براية الإسلام لتحارب العملية الثورية بينها، ولتمنعها من المشاركة في تأسيس اتحاد الجمهوريات السوفياتية (...) ووجدت الامبريالية في الاقطاعيين والمشايخ المتنفذين والعلماء الرجعيين الذين فقدوا مواقع استغلالهم للجماهير الشعبية سنداً في تآمرهم على النظام السوفياتي... وفي خضم هذا التآمر وبمباركة الدول الامبريالية وخاصة بريطانيا وفرنسا بعثت الرجعية شعار «الجامعة الإسلامية» وطرحته أمام الجماهير الثائرة لتلتف حوله وتقاوم الاشتراكية والشيوعية به»[1].

ولكن مقاومة لينين لرجعية «الجامعة الإسلامية» وتحالفاتها المشبوهة مع القوى الامبريالية لم يمنعه من تحية هبَّة المسلمين التحريرية في جاوة. فكتب سنة 1913 في البرافدا: «ويستوقف النظر أن الحركة الديموقراطية الثورية قد شملت الآن كذلك الهند الصينية وجزيرة جاوة والمستعمرات الهولندية الأخرى التي يقطنها حوالى 40 مليون نسمة، وحملة هذه الحركة الديموقراطية هم أولاً الجماهير الشعبية في جاوة التي استيقظت بينها حركات قومية تحت لواء الإسلام...»[2].

وهكذا يتأكد لدينا أن لينين لم يتخذ موقفاً معادياً للاسلام كدين وإنما تعامل مع الطريقة التي وظف بها فاعتبره عاملاً ايجابياً عندما وظفه أصحابه في بناء شخصيتهم القومية، وكذلك عندما مثل الإسلام «حركة قومية» مناهضة للاستعمار والامبريالية، ولكنه في نفس الوقت تصدى لمحاولات التوظيف الرجعي للاسلام وخاصة بنضاله ضد

---

(1) لينين وحركة التحرر الوطني في الشرق، دار التقدم موسكو ص 97.
(2) انظر العملية الثورية في الاسلام.

شعار الجامعة الإسلامية، التي قال جمال عبد الناصر عن وريثها «الحلف الإسلامي»:

«انه نفس استراتيجية الامبريالية القديمة... كانوا يضعون الخطط في الماضي لمحاربة الثورة ولتمكين الاستعمار الجديد تحت ستار الخوف من «الغول الشيوعي»، لكنهم اليوم أعطوا هذه الاستراتيجية طلاء دينياً زائفاً.. حاولوا أول الأمر أن يفرضوا على هذه المنطقة منظمة الدفاع عن الشرق الأوسط، وعندما فشل حلف بغداد في تحقيق النتائج التي أرادوها بدأوا يفكرون فيما يسمى بالحلف الإسلامي ليوقفوا زحف الاشتراكية والديموقراطية في المنطقة بتفسيرات مضللة للتعاليم الإسلامية العظيمة التي تدعو في جوهرها إلى الاشتراكية والديموقراطية..»[1].

(1) هادي العلوي ـ في السياسة الاسلامية ص 35 و54.

الإسلام والتعبير الديني عن الصراع الاجتماعي

تفكك النّظام القبلي وصحوة الوعي «القومي» لدى العرب...

يقول طه حسين:

«يدل القرآن على أن الثورة التي جاء بها الإسلام، لم تكن ثورة دين ليس إلا، وإنما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد»[1] وهو رأي يوضح إلى حد بعيد حقيقة الدين الإسلامي بعيداً عما أضفته عليه قرون من الانحطاط والعقلية الخرافية الميَّالة بالطبع إلى المعجزات والخوارق.. وقد وضح طه حسين نفسه في كتابه «في الأدب الجاهلي» تهافت الفكرة الشائعة حول «الجاهلية الجهلاء» التي كان فيها العرب يعيشون كالحيوانات المتوحشة عارين من كل حس حضاري وانساني، ثم جاء الإسلام فأضاء ظلام هذه الجاهلية ونقل بمعجزة هؤلاء الأقوام المتوحشين إلى مشارف الحضارة وجعل من

(1) طه حسين ـ في الأدب الجاهلي ط 10 دار المعارف ص 78. وقد صدر هذا الكتاب أولاً بعنوان «في الشعر الجاهلي» ولكنه أثار مقاومة عنيفة لدى شيوخ الأزهر فحوكم صاحبه، واضطر إلى تحوير بعض نصوصه.

تشتتهم وانغلاق نظمهم القبلية أمة واحدة، فتحت الشرق والغرب بفضل مساعدة جند إلهي من الملائكة..

أما الحقيقة التاريخية فتؤكد أن الإسلام انما أتى حلقة طبيعية في مسار تاريخي كانت تعيشه الجزيرة العربية، ولو لم تكن ظروف المجتمع العربي في أواخر القرن السادس للميلاد وفي منطقة الحجاز بالذات ناضجة تاريخياً لتقبل هذه الدعوة الجديدة، فهل كان سيكتب لها النجاح؟!.

ولنبين ذلك يجب أن نلقي نظرة على البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمجتمع «الجاهلي».

جغرافياً تغطي الجزيرة العربية مساحة تقارب 1/3 القارة الأوروبية إلا أنها في أغلبها صحار رملية ممتدة على مرأى البصر وتتناثر فيها هنا وهناك بعض الواحات القائمة في أودية على منابع مائية دافقة ودائمة. كما نجد في المناطق الساحلية مثل تهامة بعض السهول الصالحة للزراعة بفضل كميات الأمطار المرتفعة بالنسبة إلى غيرها من المناطق، وتمتد في الشمال (الحجاز) سلسلة من الجبال الصخرية القاحلة، يشقها مجرى واد تركزت فيه بعض المدن والقرى الزراعية ولذلك سمّي بوادي القرى، إلا أن أهم هذه المدن، مدينة مكة الواقعة على بئر زمزم التي لا ينضب ماؤها المعدني وتكتسب هذه المدينة أهميتها، خاصة من موقعها في مفترق شبكة من الطرق التجارية.

و«إذا كانت طبيعة البلد تفرض نمط العيش»، كما يقول «مكسيم رودنسون» في كتابه «محمد»، «فإن طبيعة الجزيرة العربية فرضت على سكانها نمطاً مناسباً وهو نمط الرحالة (البدو الرحل) الرعوي». فكان السكان يتجمعون في مجموعات صغرى تسمى بالعشائر، تنضوي

بدورها في إطار مجموعة أكبر هي القبيلة وكانوا ينتقلون بشكل جماعي عبر الصحراء طلباً للمرعى لجمالهم وهي الثروة الأساسية، وكان نظام القبيلة في البداية يقوم على نوع من التكافل والملكية الجماعية لوسيلة الانتاج الوحيدة (الجمل)، ولكن تربية الأنعام وحدها لم تكن تكفي حاجة القبائل خاصة في سنوات القحط، فكان الغزو مصدراً آخر من مصادر الرزق زيادة على الاقتتال المتكرر بين هذه القبائل من أجل حماية المجال الحيوي لكل قبيلة وهو ماؤها.

أما في الواحات فنمت تجمعات من الفلاحين المستقرين في قرى زراعية حيث تنتج التمور والحبوب والغلال، وكثيراً ما كان هؤلاء الفلاحون الأضعف عسكرياً، عرضة لهجومات البدو الذين يفرضون عليهم ضريبة «الأخوة»، لحمايتهم، وكف أذاهم عنهم.

ولكن جنوب الجزيرة العربية المعروف باليمن، عاش إلى حدود القرن الخامس للميلاد وضعاً آخر مغايراً إلى حد بعيد، وذلك بحكم موضعه بين البحر الأحمر والمحيط الهندي والخليج الفارسي أي في قلب الطريق البحرية للتجارة العالمية المتمثلة آنذاك في نقل البضائع المستوردة من الشرق الأقصى إلى العراق والشام وبيزنطة ومنها إلى بقية أوروبا.

وزيادة على أهمية موقع اليمن التجاري فإنه كان أيضاً بلاداً زراعية كما ذكرنا من قبل، وذلك بفضل شبكة من السدود وقنوات الري الاصطناعي. وقد خلد لنا التاريخ أشهر تلك السدود وهو سد مأرب. ولهذين العاملين: التجارة والزراعة، عرف اليمن عهداً حضارياً متميزاً على مختلف المستويات، لذلك فإن النظام القبلي في اليمن لم يكن قوياً كما هو في داخل الجزيرة العربية وفي الشمال، مما مكّن من قيام سلطة مركزية فتعاقبت على اليمن عدة دول.

ويؤكد «مكسيم رودنسون» أن «جنوب الجزيرة العربية قد توحد في منتصف القرن الخامس ويبدو أنه كان «دولة» قوية»[1].

ولكن إثر اعتناق ملك اليمن «ذو نواس» اليهودية وتقتيله للمسيحيين واحراق كنائسهم كرد فعل على اضطهاد اليهود في البلدان الخاضعة للحكم البيزنطي، وتحالف هذا الملك مع الفرس مهدداً بذلك تجارة بيزنطة زيادة على ما أدى إليه هذا الوضع الجديد في هذه المنطقة الاستراتيجية من تهديد بتغيير ميزان القوى لفائدة الفرس أعداء بيزنطة الدائمين في الصراع من أجل السيادة العالمية والسيطرة على حركة تجارة الشرق الأقصى، دفع حكام بيزنطة حلفاءهم المسيحيين في بلاد الحبشة إلى غزو بلاد اليمن والاستيلاء عليها في أواخر الربع الأول من القرن السادس، وبما أن هؤلاء الأحباش كانوا غير متحضرين وأقرب إلى التوحش، فقد عاثوا في البلاد خراباً وتقتيلاً ونهباً، ودفعوا بالكثير من سكانها إلى الهجرة نحو الشمال وبذلك تضررت الزراعة إلى حد بعيد وبدأت تتفكك علاقة السكان بالأرض وأخذ ينتعش النمط القبلي، وشيئاً فشيئاً بدأت حضارة اليمن السعيد بالتراجع، ونظراً لاضطراب المنطقة وانعدام الأمن فيها فقد بدأت تقل أهميتها التجارية وذلك لصالح الطرق البرية في الشمال والتي تمثل مكة عقدتها، يقول «مكسيم رودنسون»:

«إلا أنّ كل ذلك أعطى أهمية خاصة للبدو [في الشمال] الذين أصبحوا بعد ذلك في وضع يسمح لهم بطلب ثمن أعلى لدورهم كوسطاء أو أدلاء في حركة التجارة البرية التي كانت هامة آنذاك على الطريق الغربية، ورغم الحملات المشهودة ضدهم، فقد كان

---

(1) مكسيم رودنسون - محمد ص 51.

بإمكانهم مساومة القوى الكبرى المتصارعة واستخلاص الفوائد الجمة من ذلك.

وقد برز من بين البدو القدماء المستقرين حديثاً في الحواضر، رجال أعمال بارعون أصبح بمقدورهم التحكم في القوافل، والمتاجرة في السلع الثمينة، وتكونت شركات لتنظيم القوافل، وكانت الأرباح هامة وتتراوح بين خمسين ومائة بالمائة، وكانت المدن التي جعلوا منها مراكز لتجارتهم تنمو وتزدهر وتأتي مدينة مكة في المقدمة»[1].

وقد أشار ماركس إلى هذه الحقيقة عندما قال بأن تدهور التجارة في جنوب الجزيرة العربية أعطى دفعاً في سبيل «الثورة المحمدية» كما لاحظ إنجلس أنَّ عرب الشمال بدأت تتكوّن لديهم في هذه الفترة حركة وعي قومي تمثلت في اتحادهم لطرد الغازي الحبشي أبرهة الذي دفع جيوشه بعيداً إلى الشمال حتى حاصر مكة نفسها.

ومن الأكيد أن تجار مكة المهرة قد استفادوا إلى حد بعيد من الصبغة القدسية لمدينتهم فغذوها في نفوس القبائل المجاورة وحولوها إلى مركز ديني لكامل القبائل العربية مستفيدين في ذلك أيما استفادة في تنمية تجارتهم، وبالتالي في تعزيز نفوذهم السياسي بين تلك القبائل، حتى أن موسم الحج الذي كان هؤلاء التجار يسهرون على تأمينه وتأمين طرقه، كان سوقاً بالدرجة الأولى، كما كانت تعقد فيه إلى جانب الصفقات، التحالفات والمعاهدات السياسية بتأثير فعّال ووساطة نشطة من أعيان قريش.

ولم تقتصر هذه الحركة الاقتصادية على مكة بل شملت بدرجة اقل، مدناً وقرى أخرى في الشمال الغربي للجزيرة العربية، ومع

---

(1) نفس المرجع ص 57.

ازدهار التجارة بدأ التعامل النقدي ينتشر ويحتل مكانة متزايدة الأهمية في الحياة الاقتصادية للقبائل التي ظلت حتى ذلك التاريخ يغلب عليها الانتاج المعاشي والتعامل بالمقايضة، فالبضائع المعروضة في الأسواق الموسمية أو لدى الباعة المتجولين بدأت تستهوي الناس خاصة في المناطق الحضرية وحتى بين قبائل البدو الرحل، وهكذا نشط تسويق الفائض عن الحاجة من الانتاج الزراعي والرعوي لتحويله إلى بضائع استهلاكية وبذلك بدأت العلاقات القبلية القديمة تتفكك شيئاً فشيئاً وبرز انقسام القبيلة الواحدة أو العشيرة الواحدة إلى أغنياء وفقراء، وأصبح واضحاً التفاوت في توزيع الثروة، والمعلوم أنَّ التملك الفردي للانعام سبق التملك الفردي للأرض، فكان لكل فرد أنعامه الخاصة في حين بقيت المراعي مشاعاً للقبيلة ولكن المستفيدين منها في الحقيقة هم فئة «الأرستقراطية» الذين يملكون أكبر عدد من الجمال والأغنام وغيرها، ويستمدون أرستقراطيتهم من كرم النسب وحجم الثروة، أما الأغلبية فكانت لا تملك إلا أعداداً قليلة من الأنعام، ولذلك كان أفرادها كثيراً ما يتحولون إلى رعاة لدى المالكين الكبار، وكان عدد كبير من أفراد القبيلة لا يملكون شيئاً البتة، ومن هؤلاء برزت فئة الصعاليك الذين كانوا يخرجون على نظام القبيلة ويعيشون أفراداً وجماعات في الصحراء يترصدون بالقوافل ويغيرون على الأحياء، وكان سادة القبيلة يهدرون دماءهم ويعلنون أن القبيلة في حل منهم.

وذكر لنا تاريخ الأدب العربي سيرة الشاعر الصعلوك عروة ابن الورد الذي كان ينادي بالعودة إلى قيم القبيلة الأصلية القائمة على المشاعية والحرية.

وانه ليبدو من مختلف القرائن، أن النظام القبلي قد بدأ بالتفكك في أواسط القرن السادس للميلاد. ودخل المجتمع القبلي عملية

تحول بنيوية عميقة، حيث ظهرت بوادر الانقسام الطبقي، ولم يعد سيد العشيرة يستمد سلطته من شرف نسبه وأحكام العرف فقط، وإنما أصبح لحجم الثروة ومجمل الأوضاع الاقتصادية دور محدد في ذلك.

ولا شك أن هذه التحولات الاجتماعية كانت أعمق في مكة بحكم تحولها إلى مركز للتجارة العربية والعالمية، إذ كانت توجه قوافلها جنوباً لجلب البخور والحرير والعطور القادمة من الشرق الأقصى لتعيد بيعها عن طريق قوافل الشمال في العراق والشام، وهما الرحلتان اللتان سماهما القرآن برحلتي الشتاء والصيف.

وكان لهذه الثروات المتجمعة بين أيدي كبار التجار أثر فعّال في تحطيم الهياكل القبلية القديمة القائمة على نظام جماعي بدائي، وأحلت محلها قيم الفردية، وتعمق تفكيك تلك الأواصر القبلية بتطور نظام مصرفي يرتكز أساساً على الربا الذي كان العديد من الفقراء يفقدون بواسطته حريتهم بصفة مؤقتة أو نهائية لفائدة مقرضيهم من التجار والمصرفيين، ولم تكن ثروة أعيان مكة تقتصر على التجارة فحسب، وإنما كانوا يملكون أيضاً المزارع والمواشي خارجها، في الطائف مثلاً.

وعبر هذه القوة الاقتصادية أقام أغنياء مكة لهم سلطة سياسية تعرف بحكومة «الملأ» من قريش، التي كانت تفرض أحكامها على بقية أعضاء المجتمع المكي الذي يمكن أن نميز فيه آنذاك وبشكل ما أربع فئات اجتماعية، تتوزع كالتالي:

1 ـ فئة كبار التجار والملاكين العقاريين وأصحاب المواخير وبيوت اللهو وكانوا يتصرفون في ثروات هامة يستمدون منها نفوذاً سياسياً أكيداً، ومنهم كانت تشكل حكومة الملأ التي كانت تستعين بجهاز من «الشرطة» والجند مكوّن من العبيد.

2 ـ فئة متوسطة من صغار التجار والمزارعين ومربي الأنعام، وهي فئة تابعة للأولى وتحت رحمتها إذ كثيراً ما تحتاج إلى الاقتراض بالربا للمساهمة بقسط يسير في القوافل التي كان يجهزها كبار التجار، وقد جرى العرف أن يرهن المقترض زوجته أو أبناءه وخاصة بناته وقد يرهن نفسه لدى الدائن وبذلك يتحول هؤلاء في الغالب إلى العبودية عند العجز عن تسديد القروض وفوائدها المرتفعة في الآجال المحددة، وبهذه الطريقة كان عدد العبيد من النساء والرجال يتضخم، وكان الرجال يستعملون في الخدمة المنزلية، أو في خدمة القوافل أو في رعاية الأنعام وأعمال الزراعة أو الحرب، بينما كانت النساء يشغلن في المواخير وبيوت الدعارة حتى يقع استخلاص الديون الواجبة على أسرهن وعندها يُرْجَعْنَ إلى أهاليهن.

3 ـ في ضواحي مكة بالوادي كانت تقيم مجموعات من البدو الفقراء والصعاليك الذين جذبتهم حركية المدينة الاقتصادية فجاؤوا يعرضون طاقة عملهم، وكانوا يشغلون في شحن وتفريغ البضائع، والعناية بجمال القوافل ورعاية الأنعام، وتعيش هذه الفئة غالباً حالة من الفقر المدقع بالمقابلة مع الثروة الصارخة لدى سكان البطائح من أعيان مكة.

4 ـ العبيد وأغلبهم من الزنوج والأحباش الذين كانوا يجلبون من بلدان إفريقيا، وقد كثر عددهم بشكل واضح وأصبحت تجارة العبيد في مكة من أكثر التجارات أرباحاً، وكان ينضاف إليهم الكثيرون والكثيرات من الذين فقدوا حريتهم من الأعراب وفقراء القبيلة بسبب عجزهم عن دفع ديونهم للمرابين.

ويقول عنهم «لامنس»: «إنهم مماليك لزعماء قريش وأغنيائها يسلحونهم ويستخدمونهم حراساً لحماية القوافل، وشرطة لحراسة الكعبة حيث كانت لهم خزانة يضعون فيها أموالهم، وحراساً لبيوتهم

التي ظلت تتعرض لغضبة الجماهير الناقمة في المدينة (يقصد مكة) ولنقمة الحجاج الفقراء»[1].

ولكن مجتمع مكة لم يكن مجتمعاً طبقياً بأتم معنى الكلمة، لأن هذه الفئات لم تكن تمثل طبقات حقيقية متميزة وذات وعي بوضعها الطبقي، وكل ما يمكن قوله إن هذا المجتمع كان بصدد التحول إلى مجتمع طبقي، وبالذات كان في مرحلة تفكك النمط القبلي وهي مرحلة انتقالية بين النظام القبلي والنظام الطبقي الاقطاعي، وبعبارة أخرى فإن الفرز الطبقي لم يكن قد بلغ مداه الذي يستدعي ثورة طبقية بالمفهوم الدقيق للعبارة. وفي الجملة فإن أهل مكة كانوا، على حد تعبير عبد الرحمن الشرقاوي في كتابه «محمد رسول الحرية»، إما تجاراً يستوردون ويصدرون ويبيعون لأهل الواحات والمدن المنتشرة في الجزيرة العربية، واما سماسرة في المبادلات التجارية أو أصحاب مصارف يقرضون صغار التجار مقابل حصة من الأرباح وإما مرابين، وهؤلاء هم الذين يملكون الثروة والسلطة وإلى جوارهم كان يعيش «عشرات الآلاف الآخرين أجراء في المزارع البعيدة أو عمالاً في القوافل والمصارف والمتاجر، أو بلا طعام»[2].

في النظام القبلي كانت السلطة عند شيخ القبيلة، تقوم على شرف النسب والتقدم في السن، أما في النظام الجديد الذي بدأت تقره المعاملات التجارية النقدية في مكة فإن أغنياء التجار كوّنوا من بينهم مجلساً يتولى السلطة. ولا يقع الاهتمام كثيراً عند اختيار أعضائه بالسن ولا بشرف النسب وإنما بحجم الثروة. ولذلك نجد أن عائلة هاشم التي كانت في وقت ما مقدمة في قريش بسبب شرف نسبها،

---

(1) بيلاييف ـ العرب والاسلام والخلافة ص 141.

(2) عبد الرحمن الشرقاوي ـ محمد رسول الحرية ـ ص 18.

قد تراجعت، وحتى ممثلوها في مجلس الملأ لم يكونوا شيوخ أشرافها مثل أبي طالب وإنما كانوا أغنياء تجارها مثل العباس وهو أغنى أبناء عبد المطلب وأبو بكر الصديق كان يمثل عشيرته تيم في مجلس الملأ وهو لم يتجاوز الخامسة والعشرين من العمر لأنه أغنى تجارها.

وإذا استعملنا المصطلحات الخلدونية فإننا نقول إن عصبية بني أمية كانت أشد العصبيات القرشية وأقواها، وتستند هذه القوة إلى بروز العديد من التجار الأغنياء في صفوفها، وكان أبرزهم على الإطلاق أبو سفيان بن حرب الذي كان يمسك بالسلطة الحقيقية في مكة، وقد اشتد ساعد العصبية الأموية بما ائتلفته من عصبيات لعشائر وقبائل أخرى أقامت معها الأحلاف والمعاهدات مستغلة في ذلك قوتها المالية والحنكة السياسية لرئيسها أبي سفيان. ويذهب «بيلاييف» إلى أنه عند ظهور الإسلام كانت امتيازات (بمثابة الوزارات) الحجابة (حفظ مفاتيح الكعبة) والرفادة (جمع الصدقات وتوزيعها بين فقراء الحجيج) والندوة (عقد مجلس الحكم) واللواء (القيادة العسكرية)، والسقاية لزعماء بني أمية الذين فرضوا سيطرتهم ونفوذهم، وهو رأي على ما فيه من المبالغة (لأن السقاية مثلاً كانت للعباس من هاشم) فإنه يصور مكانة بني أمية ويفسر قوتهم بعد الإسلام أيضاً.

وهكذا نرى أن السلطة القبلية القائمة على شخص شيخ القبيلة قد تراجعت وأفسحت المجال لنوع من حكم ديموقراطية التجار على غرار ما عرفته جمهورية البندقية وقرطاج وهو ما ذهب إليه «لامنس»، فالسلطة في مكة كانت تتكون آنذاك من عشرة رجال يمثلون القبائل المختلفة في الظاهر، ولكنهم في الواقع وكما يؤكد أحمد عباس صالح في كتابه «اليمين واليسار في الإسلام» يمثلون القوة المالية التجارية للمجتمع المكي التي كان يسيطر عليها بنو أمية. وقد أدى

هذا الوضع إلى اتحاد مجموعة من العشائر في حلف لمقاومة هذه السيطرة الأموية وهو ما عرف «بحلف الفضول» ويتكون من بني هاشم وأسد وزهرة وتيم ويبدو أن هذا الحلف قد مدّ الدعوة الإسلامية في بدايتها بالعديد من الانصار، وكان النبي يقول عنه: «لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت».

وتثبت مختلف القرائن والأحداث أن سلطة بني أمية في هذه الفترة كانت بصدد التحول إلى ملك في شخص أبي سفيان، حيث عملت التجارة والربا في مكة على تفكيك أواصر الحياة القبلية ونظامها، كما حدث ذلك في أهم المدن التجارية بحوض البحر الأبيض المتوسط مثل أثينا والبندقية قبل أن يظهر نظام الطبقات، وذلك أن النظام القبلي القائم اقتصادياً على الملكية الجماعية والانتاج المعاشي والمقايضة في أحسن الحالات، لا يمكنه الانسجام مع اقتصاد السوق القائم على العملة.

والحقيقة أن هذا التحول الذي شمل العلاقات الاقتصادية الإجتماعية للعرب في شمال الجزيرة بدأ يفرض عليهم نوعاً من الوعي القومي والاتحاد في ظل دولة واحدة يمكنها أن تنظم دور الوساطة الذي كانت تقوم به القبائل العربية بين القوتين المتصارعتين: الفرس والروم، والاستفادة إلى أبعد حد من الأوضاع العالمية في ظل هذا الصراع الذي أضعف القوتين معاً.

ولذلك بدأت تظهر هنا وهناك وخاصة بين القبائل القوية اقتصادياً وعسكرياً نزعة إلى تكوين ملك عربي.

ولمّا قدم مسيلمة على النبي في وفد بني حنيفة ليفاوضه على الإسلام، اشترط عليه أن يقتسم معه السلطة، ولكن النبي رفض،

وكان مسيلمة وقومه من سكان اليمامة يرون أنَّ الدّين الجديد سيعطي قريشاً السيادة المطلقة على كامل الجزيرة العربية وهو ما لا يمكن أن تقبله قبائل اليمامة التي لا تقل قوة اقتصادية ورخاء عن قريش، وكان مسيلمة قبل ذلك قد كتب إلى النبي رسالة يقول فيها: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله. أما بعد فإني أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأمر ولقريش نصفه... وليس قريشاً قوم يعدلون...»[1].

وتقوم حروب «الردّة» دليلاً قاطعاً على عدم تسليم أهم القبائل العربية، بالسيادة لقريش... إن من المعلوم أن هذه القبائل في جملتها لم ترتد عن الإسلام وإنما رفضت دفع الزكاة إلى أبي بكر باعتبار أنهم كانوا يدفعونها للنبي الذي يعتبر بحكم نبوته فوق الصراعات القبلية، ولا يقبلون دفعها إلى غيره لأن ذلك يعني قبولهم بسيادة قريش السياسية عليهم... وقد استندت في ذلك وفود القبائل التي جاءت تتفاوض مع أبي بكر إلى الآية القرآنية التي يخاطب فيها الله النبي قائلاً:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ...﴾ وكانوا يقولون بناء على ذلك «لسنا ندفع زكاتنا إلا إلى من صلاته سكن لنا»[2] لذلك أقرّت هذه الوفود بالصلاة وامتنعت عن أداء الزكاة، مما أثار الخلاف بين المسلمين حول جواز محاربتهم أو تحريمها... لأن النصوص الدينية لا تتضمن الحرب من أجل الزكاة ما دام الإنسان قد أعلن إسلامه بالإيمان بأن «لا إله الا الله وان محمداً رسول الله».

---

(1) محمد حسن بريغش ـ الردة في المجتمع الاسلامي الأول ـ ص 63.
(2) نفس المرجع.

ومهما يكن من أمر فإن حروب الرّدة ليست في جوهرها حروباً دينية بمقدار ما كانت حروباً اقتصادية ـ سياسية، بين قريش وبقية كبريات القبائل المزاحمة لها.

غير أن قريشاً كانت تستفيد من عنصرين أساسيين يجعلان من الصعب على بقية القبائل مزاحمتها؟ وهما موقع مكة التجاري وثراؤها من جهة، ومكانتها الدينية من جهة ثانية، بحيث أصبح بين أيدي تجار قريش سلاح القوة الاقتصادية وسلاح الإيديولوجيا الدينية. ولذلك لا بد أن نقدم هنا لمحة عن الحياة الدينية للعرب في الفترة التي مهدت لظهور الإسلام.

الحركة الحنيفية:
أو الإرهاصات الأولى لثورة الإسلام

قال إنجلس: «إن سكان المدن (العربية عند ظهور الإسلام) كانوا يعيشون وضعاً دينياً على حد كبير من التدهور، إذ كانوا يجمعون عبادة للطبيعة هجينة مع يهودية ومسيحية متدهورتين كذلك»، وما يسميه بعبادة الطبيعة، الوثنية التي كانت الديانة الأساسية المنتشرة بين القبائل العربية، وقد أكد المؤرخون أن هذه الديانة بلغت درجة عالية من التطور في اليمن إذ «كانت المعابد العديدة والثرية تديرها طبقة من رجال الدين تحظى بتأثير اجتماعي هام»[1].

أما في الشمال فإن الديانة الوثنية كانت أقرب إلى البدائية ولكن من الأكيد أنها شهدت من التطور ما شهدته الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ويلاحظ طه حسين في كتابه «في الأدب الجاهلي» أن ما يتضمنه القرآن من ردود على الوثنيين، يؤكد أن القضايا الدينية التي كانوا يثيرونها في وجه النبي تبين بوضوح رفعة المستوى الذي بلغته الحياة الدينية في مكة، ولعل من العوامل المؤثرة في هذا الاتجاه الاحتكاك المباشر بالديانتين التوحيديتين: اليهودية والمسيحية، إذ سمحت العقلية الليبرالية التجارية في مكة بتواجد

(1) مكسيم رودنسون ـ نفس المرجع ص 43.

جاليات هامة ونشيطة من اليهود والمسيحيين، وكانت قبائل عربية عديدة تعتنق المسيحية بخاصة. ولا شك أن هذا الاحتكاك كان له تأثيره على الحياة الدينية والثقافية للعرب الوثنيين، زيادة على أن الشرك لم يعد ايديولوجياً يعبر عن البنية الاجتماعية الجديدة، ولا عن المطامح «القومية» العربية الساعية إلى إقامة سلطة موحدة حول عقيدة موحدة.. وهو ما تفسره كثرة التحالفات بين القبائل العربية في تلك الفترة.

ولم يكن تمسك تجار قريش بالشرك، إلا للدور الهام الذي كانت تقوم به عبادة الأصنام في تنشيط تجارتهم، ولما كانت تضفيه على معاملاتهم مع البدو من صبغة قدسية، عرفوا كيف يستفيدون منها لبسط نفوذهم السياسي وتعزيز مكانتهم في قومهم، ولذلك كانوا يعملون للحفاظ على الوثنية في ارتباطها بمدينتهم مكة كأكبر سوق تجارية، ولكن بالرغم من ذلك يمكن التأكيد مع «بيلاييف» بأن الشرك كان آنذاك يعيش آخر عهوده في الجزيرة العربية، بسبب ما طرأ على التنظيم القبلي الجماعي البدائي من علاقات طبقية جديدة أدت إلى دخول المجتمع في عملية تحولية ستقوده من الشرك إلى التوحيد.

وإذا كان العرب قد رفضوا التوحّد حول إحدى الديانتين التوحيديتين المنتشرتين آنذاك في الجزيرة، فلأنهما ديانتان أجنبيتان ومرتبطتان بقوى أخرى (خاصة بيزنطة بالنسبة إلى المسيحية) كانت تحاول إخضاعهم لسلطتها السياسية، وهو ما يتنافى مع يقظة الوعي «القومي» العربي، وإذا كتب لديانة أن توحدهم فلا بد أن تكون ديانة عربية نابعة من تاريخ العرب وواقعهم، وهو ما حدث فعلاً بظهور الإسلام كإحياء لدين إبراهيم الخليل «جد العرب وباني مدينتهم المقدسة مكة».

بل إن روح التوحيد قد تسربت إلى ديانة الشرك نفسها فكانت الكعبة تسمى «بيت الله» وستحافظ على نفس الاسم بعد الإسلام، و(الله) هو اسم إله الآلهة عند قريش وكان يجسد ـ حسب مكسيم رودنسون ـ عالم الألوهية في أعلى تعابيرها، وهو خالق الكون، وتتم عبادته بواسطة آلهة أخرى، نجد من بينها في الحجاز ثلاثة آلهة مؤنثة: هي اللات والعزى ومناة، التي يعتبرها العرب بنات لله.

كما كان لكل قبيلة إلهها المحلي الذي يعتبر في الحقيقة ممثلاً لسلطة الله في الكعبة وواسطة بينه وبين القبيلة، ولذلك كانوا يحجون مرة في كل سنة إلى مكة ليقدموا قرابينهم مباشرة إلى (الله). ولعل من أهم الأدلة على ذلك انتشار اسم «عبد الله» في الجزيرة العربية.

وتعتز قريش بنسبها إلى النبي ابراهيم الموحد، كما تعتز بأن كعبتها انما أقامها هذا النبي. ولعل هذه الروح التوحيدية في وثنية مكة هي التي سهلت إلى جانب عقليتهم التجارية الليبرالية تعايشهم مع اليهود والمسيحيين. وسنرى أن ما قام به الإسلام في هذا الباب يتلخص في الغاء الآلهة الواسطة والاكتفاء بألوهية (الله) فقط كإله واحد أحد لا شريك له، مع إلغاء الصبغة التجسيدية الوثنية لهذا الإله وإعلانه إلهاً مطلقاً مجرداً لا يمكن حصره بالتجسيد والتمثيل.

وفي خضم هذه التحولات السريعة والعميقة التي حطمت البنى الاجتماعية القديمة ودفعت إلى المقدمة بفئة من الأغنياء الذين أصبحوا يشترون من البقية طاقة عملهم أو يحولونهم إلى عبيد أو يرتهنون تجارتهم الصغيرة، بدأت تدب في المجتمع حركة تململ واحتجاج يدفعها الحنين إلى القيم القبلية الأصيلة، ورفض القيم المتدهورة البديلة، وقد تجسدت هذه الحركة في مظهرها العفوي في الصعلكة التي أشرنا إليها آنفاً، ولكن مع اتساع الفوارق الاجتماعية، وتعمق الشرخ الذي أصاب البنى الاقتصادية، والقيمية، وبروز قوى

اجتماعية أخرى من صالحها التغيير، تعمقت حركة الاحتجاج والرفض هذه واتخذت صبغة إيديولوجية، وكما أكد ماركس وإنجلس، فإن الشكل الوحيد للتعبير الإيديولوجي آنذاك وخلال القرون اللاحقة من العصر الوسيط هو الدين، فقد اتخذت هذه الحركة لنفسها طابعاً دينياً يعرف (بالحنيفية) ويمكن القول بأن هذه الحركة الاجتماعية الدينية تعتبر الارهاصات الأولى للإسلام.

ومرة أخرى نعود إلى كارل ماركس لتوضيح هذه الظاهرة المتمثلة في ارتداء الثورات المبشرة بالمستقبل أقنعة من الماضي، يقول ماركس: «إن تقاليد جميع الأجيال الغابرة تضغط بوزن كبير على عقول الأحياء، وحتى عندما يبدو أنها منهمكة في حركة تحول تشملهم وتشمل الأشياء من حولهم، وحتى عندما يبدو أنهم بصدد خلق شيء جديد تماماً، بل وبالتحديد في هذه الفترات من التأزم الثوري، يتذكرون بخشوع أرواح الماضي ويستعيرون منهم أسماءهم وشعاراتهم وأزياءهم حتى يبرزوا على الركح الجديد للتاريخ بهذا التنكر المحترم، وبهذه اللهجة المستعارة، وهكذا استعار لوثر قناع القديس بول، واستعارت الثورة الفرنسية قناع الجمهورية الرومانية... الخ»[1].

وبنفس الطريقة عاد «الحنيفيون» إلى الماضي السحيق، إلى ديانة ابراهيم الخليل يستمدون منها شعاراتهم للتعبير عن رفضهم للقيم الاجتماعية والأخلاقية السائدة في عصرهم، وفي حين كانوا يناضلون من أجل مجتمع جديد، كانوا يردّدون الدعوة إلى ضرورة العودة إلى دين إبراهيم الخليل، وقد جعلت الحنيفية من ضمن أولوياتها الإيديولوجية محاربة الشرك، وفتحت هذه الحرب بالهجوم العنيف

(1) ماركس ـ 18 برومير لنابليون ـ المنشورات الاجتماعية 1968 ص 15 و16.

على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد هو «الرحمان» الذي سيكون فيما بعد أحد أسماء الله الحسنى في الإسلام.

وقد ظهرت هذه الحركة أولاً في اليمامة ثم انتشرت في الشمال الغربي للجزيرة حيث الاحتكاك كان قوياً باليهودية والمسيحية، واعتنقها في مكة عدد من أبرز وجوهها الذين يمكن أن نسميهم حسب مصطلحاتنا اليوم، بالمثقفين، ونذكر من بينهم ورقة بن نوفل ابن عم خديجة زوجة الرسول الذي اعتنق المسيحية فيما بعد، وتعاطف مع النبي أثناء الدعوة، وأمية بن الصلت الذي كان يلعن علناً آلهة قريش، وزيد بن عمرو، وهو ابن عم عمر بن الخطاب وهو أعنف الجماعة وأشدهم حماساً للدعوة، وكان النبي شديد الاعجاب بشخصيته وكان قد التقى به في إحدى رحلاته وهو صبي يشتغل في القافلة مع عمه أبي طالب. وسيذكر عنه باعجاب امتناعه عن الأكل من ذبيحة قدمت قرباناً للأصنام. ونجد كذلك عثمان بن الحويرث الذي سافر إلى بيزنطة واعتنق المسيحية وعاد يقترح على قريش أن يكونوا دويلة متحالفة مع الدولة البيزنطية ويكون هو ملكها، فطردوه ولم يسمعوا له، أما في اليمامة فكان مسيلمة من أبرز وجوه الحنيفية، وقد أعلن نبوته في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الدعوة المحمدية، وسمّى نفسه «رحمان اليمامة»، كما برز في الحركة الحنيفية باليمن، الأسود العنسي الملقب برحمان اليمن، وقد اشتدت شوكته هناك وحارب الفرس وانتصر عليهم، فرأى فيه النبي خطراً على مركزية الدعوة في الحجاز فدبّر اغتياله، ويبدو أن أبا ذر الغفاري كان أيضاً حنيفياً. ولكن الحنيفية ليست حركة دينية أخلاقية فحسب، وإنما كانت أيضاً في جوهرها حركة اجتماعية، إذ كان بعض روادها ينادون بالقضاء على الاستغلال والظلم ويطالبون بإلغاء الربا ومقاومة المرابين الجشعين، وإنهاء وأد البنات. وبرز في هذا الشأن خاصة زيد

بن عمرو الذي كان عنيفاً في مهاجمة تجار قريش وأصنامهم وما يرتكبونه باسمها من استغلال وقهر للفقراء والمستضعفين، ولذلك أدرك هؤلاء التجار، الخطر الذي يتهدد مصالحهم لو كتب لمثل هذه الدعوات أن تنتشر بين هؤلاء المستضعفين، زيادة على ما تمثله من خطر على الدور المركزي لمكة بما يمثله من مصالح، فقاوموها بكل وحشية ونفوا زيد بن عمرو من مكة، ومن المهم أن نذكر مشاركة عمّه الخطاب وابن عمه عمر في طرده، وهما كما نعلم من أثرياء التجار، فأخذ يضرب في الأرض يبشر بمبادئه حتى قتله قطاع الطرق فاستبشر أغنياء مكة، وبكاه وأسف عليه فقراؤها، ومن بينهم محمد نفسه، الذي كان يقول عنه بعد الدعوة: «كان زيد بن عمرو أمّة وحده».

ولكن رغم هذه المقاومة العنيفة فقد كان للحنيفية صدى في مكة حيث بلغت التناقضات الاجتماعية والسياسية حداً لم تبلغه في أي قبيلة عربية أخرى.

وعقيدة الحنفاء شديدة الشبه بما جاء في السور الأولى من القرآن الكريم (...) ففيها تركيز «على أن العالم قد أشرف على نهايته، وأن يوم الحساب قريب، وأن هناك حياة خالدة بعد الموت، كما تحتل فيها فكرة التوحيد مكاناً ظاهراً[1]».

ويمكن أنْ نشير هنا أيضاً إلى تكرار لفظة «حنيف» و «حنفاء» بصفة إيجابية في «القرآن الكريم» مثل قوله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾.. (البينة) ولعل الصبغة الأخلاقية الروحية الحنيفية التي كانت

(1) بيلاييف ـ نفس المصدر المرجع ص 142.

تطغى على السور القرآنية الأولى هي التي تفسر ضعف انتشار الدعوة الإسلامية في مكة آنذاك، حتى بين المستضعفين، وهي التي تفسر أيضاً اعتناقها من طرف بعض التجار الكبار، الذين تجاوبوا معها على هذا المستوى الأخلاقي الروحي، مثل أبي بكر الصديق الذي كانت، زيادة على ذلك، تربطه بالنبي صداقة عريقة وحميمة.

الإسلام ثورة مَنْ؟

إن الظروف الاجتماعية في الربع الأخير من القرن السادس للميلاد كانت حبلى بثورة تحريرية كبرى، «فلم يكن للفقراء ما يحميهم، لا القانون ولا العرف السائد ولا التقاليد التي أسستها حكومة التجار والمرابين، وحتى أصنام الكعبة، لم يكن هؤلاء الفقراء من بين ما تهتم بهم»[1] ولكن الحنيفية لم تستطع أن تستقطب غضبهم وتململهم وتحوله إلى ثورة، وقد يعود ذلك إلى طابعها النخبوي الفردي وقد يعود أيضاً إلى إغراقها في ذم الدنيا والدعوة إلى الآخرة وهي نزعة لا تجد حماساً في مجتمع تجاري تعمّد بالواقعية البراغماتية. ولكن عدم نجاح الحنيفية لا ينفي أنَّ كل الظروف التاريخية كانت مهيأة آنذاك لثورة اجتماعية وعقائدية، فكان الإسلام استجابة موضوعية لتلك الضرورة التاريخية.

وقد أدخل لأول مرة في تاريخ العرب عنصراً آخر فعالاً في صنع التاريخ وهو عنصر الفقراء والمستضعفين الذين دخلوا المعركة بكل ثقلهم العددي وبكل ثقل بؤسهم وأهمية دورهم الانتاجي كقوة عمل قليلة التكاليف، وبذلك ساهموا في تسديد ضربة عنيفة إلى منطق البنية القبلية التي كانت تمر بعملية تفكك عميق، ووضعوا حاجزاً ولو إلى حين، أمام مطامح التجار في السلطة عن طريق بني أمية، لأن الأمور

---

(1) عبد الرحمن الشرقاوي ـ نفس المرجع ص 23.

في ظل الثورة لم تعد تسير وفق عصبية المال والقبيلة، وإنما تسير وفق عصبية جديدة، هي عصبية الثورة المتجسدة في جماعة المؤمنين التي تضم أعداداً كبيرة من هؤلاء المستضعفين، وهو ما تعكسه عدة آيات مكية من القرآن قبل الهجرة، وهي تعبر فعلاً عن شعارات الثورة فكانت تهاجم أثرياء التجار بكل عنف وتتوعدهم بالجحيم وبئس المصير: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١ ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ۝٢ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخْلَدَهُۥ ۝٣ كَلَّا ۖ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ ۝٤ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ ۝٥﴾ الخ، ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝٢ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣﴾، الخ، وتدعو إلى تحرير العبيد وتمنع الربا وتتوعد المطففين في الكيل وآكلي أموال اليتامى، والظالمين والاستغلاليين، وفي المقابل تبشر هذه الآيات المستضعفين وهم جمهور الثورة بأن الله سيورثهم الأرض: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ (القصص)، وكانت أغلبية الأتباع الأوائل، كما يقول عبد الرحمن الشرقاوي، من «العبيد والأجراء، والصعاليك والبغايا والجواري، والضعيفات، والذين طحنتهم الأوضاع الاجتماعية القائمة، والمثقفين وبعض التجار الأغنياء»[1]. وأول شهيدة في الإسلام، قتلها تجار قريش هي، سمية أم عمار بن ياسر وقد كانت من ضحايا بيوت الدعارة قبل أن تسلم وتتزوج برجل مثلها لأنها رأت في الدعوة الجديدة طريقاً لخلاصها، وسيقتل ابنها عمار من طرف جنود قاتلي أمه من بني أمية في حرب معاوية ضد علي بن ابي طالب، تلك الحرب التي أعادت بني أمية إلى السلطة باسم الدين الجديد نفسه الذي طالما حاربوه، لأنه كان في شكله الثوري تهديداً لمطامحهم في

(1) عبد الرحمن الشرقاوي ـ نفس المرجع ص 94.

تلك السلطة ذاتها، ولا ننس أن محمداً نفسه، وهو قائد هذه الثورة وروحها، ينتمي إلى الجناح الفقير من بني هاشم، هذا الجناح الذي سلبت منه السلطة، وأزيح من المكانة الأولى بين عشائر مكة أمام دفع التجار الصاعدين من بني أمية، وقد عاش النبي يتيماً فقيراً واضطر رغم شرف عائلته إلى بيع جهده، فاشتغل وهو صبي برعاية الأنعام، كما اشتغل برعاية الجمال في القوافل المسافرة إلى الشام، قبل أن يشتغل في التجارة لحساب خديجة بنت خويلد التي ستصبح فيما بعد زوجته وأول امرأة مسلمة، وعندما نتأمل قائمة المؤمنين في العهد الأول وقائمة المعادين، نجد بصورة عامة أن أغلبية من ساند الدعوة من الفقراء والمعدمين والعبيد والفئة الوسطى ومن هؤلاء من ضحى بحياته (وقصص التنكيل والتعذيب التي كان يتحملها هؤلاء من أسيادهم قصد ردهم عن الإسلام معروفة)، بينما يقف أغلب التجار والأغنياء في صف المقاومين لها بكل عناد، وفي خضم هذه المواجهة يتأكد لدينا إلى أي حد استفاد الإسلام من تفكك العلاقات القبلية القديمة، إذ نجد في صف النبي أناساً من مختلف القبائل والعشائر، كما وقف ضده كل الأغنياء من عشيرته، ولعل أشد التجار عليه كان عمه أبو لهب، كما أن عمه العباس لم يسلم إلا بعد فتح مكة، وشارك في محاربته في غزوة بدر حيث وقع أسيراً ثم أطلق سراحه.

يقول أحمد عباس صالح: «إن أكثر الذين وقفوا من الدعوة الإسلامية موقفاً عدائياً إلى أقصى درجة من العداء، هم الأغنياء سواء من أمية أو من هاشم أو من غيرها من القبائل، وقد ضمَّهم تحالف قوي أساسه المصلحة الاقتصادية وحدها ضد الدين الجديد الذي كان يهدد مصالحهم»[1].

---

(1) أحمد عباس صالح ـ اليمين واليسار في الاسلام ـ ص 41.

ولم يكن ما يخيف هؤلاء التجار الكبار والمرابين في الدعوة بالدرجة الأولى طابعها التوحيدي، لأن التوحيد كما رأينا لم يكن غريباً عنهم، ولم يمنعوا من اعتنق من العرب المسيحية أو اليهودية، ولم يحاربوا جاليات اليهود في يثرب وخيبر وغيرهما ولا النصارى في نجران، مثلما حاربوا بعد ذلك المسلمين في المدينة، ولم يكن ما يخيفهم فيها أيضاً بعدها العقائدي إجمالاً، لأن الإسلام في الحقيقة لم يأت ببدعة في هذا الشأن وإنما أعاد روح ما جاء في الديانتين السماويتين السابقتين، وأما من حيث الطقوس الدينية فإنه حافظ في الأساس على طقوس العرب الدينية بعد تطهيرها من الوثنية والتوجه بها إلى الله المطلق بدل الأصنام. إن ما يخيف هؤلاء التجار هو بالدرجة الأولى بعدها الاجتماعي، وهو ما يتضح من خلال تلك المساومات التي كانوا يدخلون فيها مع محمد حتى يدع لهم عبيدهم فلا يحثهم على العصيان، ولا يهدد مكانتهم بين القبائل. إلا أنَّ هذا المد الثوري لم يتواصل، ويمكن القول بأن ما اعتبره المعدمون والمستضعفون ثورتهم، قد وقعت مصادرته من الداخل، وكان لدخول عدد كبير من التجار ذوي النفوذ إلى الإسلام، واحتلالهم مكانة هامة في مستوى أخذ القرار إلى جانب النبي، دور فعّال في ترجيح موازين القوى ضد طموحات هؤلاء المستضعفين.

فبعد تمركز الدعوة في المدينة (يثرب) وتحولها إلى دولة حقيقية واعدة بالتوسع والقوة، واتضاح فشل المقاومة، أخذ العديد من تجار قريش يغيّرون مواقعهم التكتيكية، ويعلنون إسلامهم، ويبدون من الحماسة في نصرة الإسلام مثل ما أبدوا في محاربته. وقد حافظوا في الإسلام على نفس المكانة الاجتماعية التي كانت لهم في الجاهلية، وحتى أولئك التجار الذين أسلموا قبيل الهجرة، كانوا كثيراً ما

يتعاطفون مع نظرائهم من مشركي مكة. وظلوا يحملون الشيء الكثير من انتماءاتهم الطبقية السابقة. وقصة الجدل الذي دار بين عبد الرحمن بن عوف أحد كبار تجار قريش المسلمين، وبلال العبد، الذي اشتراه أبو بكر وأعتقه، دليل على ذلك، ففي غزوة بدر تواجه بلال مع سيده السابق الذي أذاقه أنواع العذاب، وهمّ به يريد قتله ولكن عبد الرحمن بن عوف أجاره وأراد حمايته منه، لأنه أحد أبناء طبقته، وهو ما لم يفت بلال، فأعلنه عالياً في وجهه وأصر على تنفيذ ما عزم عليه.

وكان بعض كبار التجار قد تنبهوا منذ البداية إلى ما يمكن أن يتيحه لهم الدين الجديد من سلطة على سائر العرب، من ذلك مثلاً أنَّ عتبة بن ربيعة الذي تكفل بالتفاوض مع محمد لاقناعه بالتراجع عن دعوته مقابل شروط يراها، عاد إلى مجلس الملأ يدعوهم أن يتركوا محمداً وشأنه، فإن قتله الأعراب فقد استراحوا منه دون أن يتحملوا في ذلك غرماً، وإن انتصر على العرب فإنَّ سلطانه سيكون سلطانهم ومجده سيكون مجدهم وسيكونون به أغنى الناس.

والحقيقة أنَّ النبي نفسه كان منذ البداية يعير أهمية خاصة لجلب أغنياء مكة إلى الدعوة لتعزيزها، وتروي كتب السيرة موضحة سبب نزول سورة «عبس»، أن النبي كان منشغلاً بإقناع الوليد بن المغيرة بالاسلام، وهو أحد أغنياء مكة، فجاءه رجل أعمى من الفقراء يسأله أمراً في الدين فأعرض عنه وقطب في وجهه، ويبدو أن هذا الموقف قد ووجه بالنقد فجاءت سورة «عبس» تلوم النبي على ما بدر منه من اهتمام بأحد الأغنياء المشركين والإعراض عن فقير من المسلمين.

وهنا لا بد أن نوضح أمراً هاماً حول المحتوى الطبقي للاسلام، فقد ذهب بعض الباحثين أنه يمثل ثورة التجار الذين يريدون مدّ سلطانهم على كامل الجزيرة العربية، ويرى آخرون أنه ثورة

المستضعفين، والحقيقة في رأينا أن الإسلام كأي دين لا يمكن أن يكون دين طبقة بذاتها، ولكنه أيضاً، وكأي دين، اعتمد كثيراً على الفئات المستضعفة في بدايته دون أن يكون دينها وحدها، وإنما هو باعتباره إيديولوجيا دينية أولاً، وبحكم انعدام تبلور عملية الفرز الطبقي ـ كما وضحنا ـ ثانياً، كان يمثل معادلة (Compromis) بين مصالح شرائح اجتماعية واسعة؟ وبمصطلح حديث، كان تعبيراً سياسياً لكتلة تاريخية جديدة واسعة تشمل المستضعفين، والمعدمين، وصغار الملاك والفئة الوسطى من التجار في مواجهة كبار التجار الاستغلاليين والمرابين الجشعين، وهيمنة الطغمة المالية لبني أمية. لذلك فإن الإسلام لم يعادِ التجار بل بالعكس أحلَّهم مكانة هامة، وما عاداه هو، لاأخلاقية التجار الكبار وجشعهم وإقامة ثرواتهم على الاستغلال، وهو ما سهل لهذه الفئة من التجار احتواء الدين الجديد، وتوظيفه فيما بعد لخدمة مصالحها. ومن الراجح أنَّ صلح «الحديبية» مع مشركي مكة مثَّل منعرجاً حاسماً في هذا الاتجاه، فقد اتفق النبي مع ممثل قريش على شروط اعتبرها أصحابه آنذاك غير مقبولة، وأعلنوا رفضهم لها، ولكنه أقرها، وكتب نص الصلح بنفسه بعد أن رفض علي وعمر كتابته. وإثر هذا الصلح تشير بعض المصادر إلى لقاء سري بين النبي وأبي سفيان اتفقا خلاله، وبواسطة نشيطة من العباس، على نقاط أهمها:

1 ـ أن يسهل أبو سفيان للمسلمين دخول مكة، وكان النبي حريصاً على عدم دخولها بالعنف.

2 ـ أن يعامل من فيها من السكان على قدم المساواة مع قدماء المسلمين...

3 ـ أنْ تحافظ مكة على مركزها الديني.

4 ـ أن يحافظ أبو سفيان وعشيرته على مكانتهم الاجتماعية السابقة.

وتأكيداً لهذا العهد تزوج النبي من ابنة أبي سفيان وكانت من المسلمين الأوائل المهاجرين إلى الحبشة. ويذكر أبو حيان التوحيدي في «الامتاع والمؤانسة»، أنه دفع لها أغلى مهر دفع في الإسلام حتى ذلك الوقت.

وعلى مستوى النص القرآني نلاحظ أن السور اللاحقة ستخفف كثيراً من حدة لهجتها، ويقل التنديد فيها بالتجار والأثرياء، كما تقل العناية بالمستضعفين، والمال نفسه بعد أن وقع تطهيره بالزكاة أصبح كسباً حلالاً، وباختصار فإن الشعارات الثورية اختفت أو كادت وأفسحت المجال للتشريع الذي سينظم المجتمع في إطار الدولة الجديدة.

لقد كان الإسلام محاولة للتعبير عن مصالح فئات عديدة ومتناقضة أحياناً، ولذلك رأت فيه كل فئة تعبيرها الخاص وحاولت استعماله في ذلك الاتجاه، وفي هذا السياق كان حماس المستضعفين للدعوة حتى بدت وكأنها تعبيرهم الطبقي، ولكن لا الحجم الطبقي لهؤلاء المستضعفين ولا درجة الوعي ولا الظروف التاريخية كانت مؤهلة للدفع بفئة المستضعفين إلى قيادة هذه الحركة، بل في خضم صراع موازين القوى وجدت نفوذها يتراجع، ومطامحها تحجم، أمام قوة التجار الذين كان وضعهم الطبقي أكثر وضوحاً وتنظيماً، وكانت مصالحهم تسير في نفس وجهة التطور التاريخي للمجتمع العربي، الذي بدأ مع ازدهار التجارة ورواج التعامل النقدي عوض المقايضة. وبذلك نفهم ما لاحظه هادي العلوي من «أنَّ الموقف الاجتماعي للدعوة واجه منذ فتح مكة، على الأقل، تغيرات جذرية تمثلت في التنازلات التي حصلت عليها الارستقراطية القرشية لقاء ارتدادها عن

الشرك وقبولها بالإسلام»[1] وقد تمثلت تلك التنازلات في الابقاء على الحجر الأسود «كأثر مباشر من آثار الشرك» وتحويله إلى طقس إسلامي، حتى أن عمر بن الخطاب وقف أمامه وقال مقولته الشهيرة: «والله لو لم أرَ رسول الله يقبلك ما قبلتك» كما حافظ الدين الجديد لمكة وأهلها، على نفس المركز الذي كانت تحتله في الجاهلية، وكرّس طقوس الحج الوثنية القديمة بعد ربطها بعقيدة التوحيد.

وكان إعلان النبي يوم فتح مكة: «من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن» اعترافاً قاطعاً لزعيم قريش بالمكانة في ظل السلطة الجديدة، إضافة إلى ذلك عفوه عن زوجته هند التي فتحت صدر حمزة عم النبي في غزوة أحد وأكلت كبده، وينضاف إلى هذا وذاك ما كان يغدقه النبي على هؤلاء الذين لم يسلموا من قريش إلا بعد الهزيمة، وهو ما أثار ضده الانصار من سكان المدينة في غزوة حنين التي فرق غنائمها بين أعيان قريش، دون الأنصار، ويروي ابن هشام أن هؤلاء اتهموه بالتحيز لقومه فأجابهم: «أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم لعاعة من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم؟»[2].

وتوضح أحداث هذه الفترة من تاريخ الإسلام أن المد الثوري للحركة قد أوقف ولم يتمكن من الوصول إلى غايته بتحطيم الهياكل الاجتماعية والإيديولوجية المكية القديمة فحافظت القوى الاقتصادية والسياسية السابقة على قوتها. وسرعان ما احتوت الدين الجديد من الداخل ووظفته في حماية مصالحها، وبسط سلطانها بعد أن كانت الثورة تهدد كيانها أصلاً، وعاد بنو أمية من جديد وبكل ثقلهم

---

(1) هادي العلوي ـ في السياسة الاسلامية ص 16.
(2) نفس المرجع ص 21.

الاقتصادي والسياسي ليلعبوا الأدوار الأولى بأقنعة إسلامية، أحسنوا استخدامها ببراعة وحنكة. ولم يكن عملهم هذا عفوياً وإنما كان مخططاً بوعي ودهاء، وقد تفطن أبو حيان التوحيدي[1] إلى هذه الحقيقة في معرض تحليله لكيفية وصول بني أمية إلى السلطة باسم الإسلام (الدولة الأموية) وهم الذين كانوا أشد أعدائه فقال:

«لا خلاف بين الرواة وأصحاب التاريخ أنَّ النبي ﷺ توفي وعتاب بن أسيد على مكة، وخالد بن سعيد على صنعاء، وأبو سفيان بن حرب على نجران، وأبان بن سعيد بن العاص على البحرين وسعيد بن القشيب الأزدي حليف بني أمية على جرش ونحوها، والمهاجر بن أبي أمية المخزومي على كندة والصدف، وعمرو بن العاص على عمان، وعثمان بن أبي العاص على الطائف، فإذا كان النبي ﷺ أسس هذا الأساس، وأظهر أمرهم لجميع الناس، كيف لا يقوى ظنهم، ولا ينبسط رجاؤهم، ولا يمتد في الولاية أملهم؟».

فإذا اعتبرنا ما ذكره هادي العلوي عن كتب السيرة من أن عدد الولاة عند موت النبي كان ستة عشر والياً، فإن نصيب بني أمية وحدهم يكون خمسين بالمائة.

ولم يكن زعيم الأمويين أبو سفيان غافلاً عن ذلك، إذ ذكر التوحيدي في نفس المصدر، أن أبا سفيان شوهد وقد وقف على قبر حمزة بن عبد المطلب، وهو يقول: «رحمك الله يا أبا عمارة، لقد قاتلتنا على أمر صار إلينا».

فلن يكون من الصدف بعد ذلك أن يستبعد المستضعفون من الصحابة والمسلمين الأوائل وفيهم من بشّره النبي بالجنة، من السلطة

---

(1) أبو حيان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة ـ الليلة العشرون.

التي تعاقب عليها قبل أن تؤول إلى عائلة أبي سفيان بالذات ثلاثة من كبار تجار مكة القدامى وهم: أبو بكر وعمر وعثمان.. ولم يسمح لممثلي المستضعفين والعبيد القدامى حتى بالمشاركة في مجلس الشورى مثل بلال، وعمار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وعبد الله بن مسعود، بل إن بعضهم كما سنرى، ألحق به عثمان فنون الإهانة والتنكيل (أبو ذر، عبد الله بن مسعود)، في حين قتل عمار بن ياسر أثناء قتاله إلى جانب علي ضد معاوية بن أبي سفيان، ويجب أن نلاحظ أن ما عادت به الغزوات والفتوح من مغانم هامة (كان نصيب منها يوزع على المسلمين)، قد أشاع نوعاً من الرخاء النسبي بالمقارنة مع الوضعية السابقة، والكثيرون من أولئك المستضعفين قبل الدعوة اصبحوا من كبار المالكين، مما ساعد فئة التجار الأغنياء في تركيز نفوذهم دون مقاومة قوية.

ولكن الجناح الثوري المكوّن أساساً من قدماء المستضعفين ومن انضم إليهم فيما بعد، لم يستسلم رغم صعوبة المهمة فتجمع خلف علي بن أبي طالب، وفجّر ثورة شعبية هي أولى الثورات في الإسلام وأعمقها تأثيراً حتى اليوم، وقد قتل فيها الخليفة عثمان بسيوف الثوار الذين تجمعوا من مختلف الأمصار، واتهموه بالحياد عن روح الإسلام والتفريط في جميع مكاسب الدولة الإسلامية لأسرته من بني أمية، والحقيقة أن مقتل ثلاثة على أربعة من الخلفاء الراشدين، يبين حدة الصراع بين الفئات الاجتماعية والسياسية في الإسلام، ولذلك سنحاول تتبع هذا الصراع من خلال بعض الثورات التي شهدتها القرون الأربعة الأولى.

معركة الخلافة أو الصراع الاجتماعي من أجل السلطة

في القرآن مصطلحات سياسية عديدة، (الملوك، الأئمة، أولي الأمر) كما يتضمن العديد من السور إشارات إلى دول ماضية... وجاءت عبارة خليفة مثلاً في الآية: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ولكن تلك الإشارات والمصطلحات لم تخرج من حيز التعميم والاطلاق... ولم تكوّن تصوراً واضحاً ومتكاملاً للسلطة السياسية... ولذلك لا يمكن لأحد أن يزعم بأن القرآن تضمن نظرية سياسية في مفهوم الدولة والخلافة كما يذهب إلى ذلك بعض الأصوليين.

بل إن عبارة «دولة» ومادة «دَوَلَ»[1] عموماً لم ترد في القرآن إلّا في معنى التداول والانتقال من شخص إلى آخر أو من حال إلى حال كما في الآية ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ وحسب البحث الوارد في دائرة المعارف الإسلامية فإن استعمالها الاصطلاحي بمفهوم السلطة السياسية هو استعمال لاحق، ولم يصبح متواتراً بهذه الصفة إلا في عهد الدولة العباسية، ويشكك ذلك البحث في ما ذكره البلاذري في كتابه «أنساب الأشراف» من أن قائداً أموياً خاطب ابن

(1) انظر دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الفرنسية الجديدة ـ مادة دولة..

الخليفة عثمان بن عفان بقوله: «نحن نحارب من أجل دولتكم وأنت تخونها».

وكانت العبارة المستعملة في بداية عهد الخلافة هي عبارة «الأمر» فجاء في كلام عمر يوم السقيفة متحدثاً عن منازعة الأنصار لقريش في الخلافة «فلمّا رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا ويغصبونا الأمر...»[1] وقال أبو بكر في نفس الموضوع:

«وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش» وفي حديث علي لأبي بكر عند مبايعته بعد ستة أشهر من توليه الخلافة «ولكنا كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً فاستبددتم به علينا». ولعل هذا المصطلح غير المدقق للدلالة على السلطة السياسية هو ترديد أكثر تخصيصاً لما ورد في القرآن شديد التعميم في مثل قوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ حيث كلمة الأمر عامة المعنى غير مخصوصة بالأمور السياسية.

والأحاديث النبوية مثل:

«من نزع يداً من طاعة لم تكن له حجة يوم القيامة».

(مسند أحمد بن حنبل)

«اسمعوا وأطيعوا وإن ولّي عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

«لا تسبوّا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع..».

(رواه أبو يوسف في كتاب الخراج عن الحسن البصري)

---

(1) تاريخ الطبري ج 2 ص 446.

أما كيفية توليه السلطة فتتم عن طريق اختيار أهل الشورى... ولا تعني الشورى هنا الانتخاب العام من طرف كافة المسلمين وإنما تقتصر على عدد محدود من ذوي الكفاية ويشترط الفقهاء والمتكلمون من البصرة، أن يكون عددهم خمسة لأن بيعة أبي بكر تمت بخمسة. ومجلس الشورى الذي كونه عمر لاختيار خليفته، ضّم ستة أفراد تعقد الخلافة لأحدهم برضا الخمسة الباقين...

أما فقهاء الكوفة فينزلون بهذا العدد إلى ثلاثة، فتعقد الخلافة لأحدهم برضا الاثنين الآخرين، قياساً على عقد الزواج بولي وشاهدين. وأما المعتزلة فترى أن نصب الإمام واجب عقلاً لا شرعاً. إلا أن السلطة في الخلافة السنية تاريخياً ومنذ معاوية بن أبي سفيان أصبحت وراثية، ولم يطبق مبدأ الشورى حتى في أشكاله الضيقة.

وما يعرف اليوم من نظريات سياسية إسلامية إنما هي حصيلة جهود المفكرين السياسيين المسلمين في العهود اللاحقة وهي بالدرجة الأولى نتاج الصراعات السياسية، التي اندلعت بشكل حاسم منذ مقتل الخليفة عثمان. وقد دارت كلها حول مسألة واحدة محورية، هي منصب الخليفة أو الإمام: لمن يكون؟ وكيف يتولاه صاحبه؟ وقد انقسموا في ذلك إلى أربعة تيارات كبرى هي[1]

1 ـ جماعة السنة: ويرون كما وضحه الماوردي أن الإمامة واجبة شرعاً. وفي ذلك يقول الإمام أحمد بن حنبل: «الفتنة اذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس» ويرى ابن تيمية أن «ولاية أمر الناس لمن أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها».

---

(1) انظر الماوردي ـ الأحكام السلطانية وكذلك ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ـ وابن خلدون: المقدمة ـ ورشدي عليان: الاسلام والخلافة ـ ودائرة المعارف الإسلامية مادة «خليفة».

ويشترط أهل السنة أن يكون الإمام (الخليفة) من قريش. ويجعل أغلبهم طاعته أمراً واجباً على الرعية حتى ولو جار، مستشهدين في ذلك ببعض الآيات القرآنية المؤكدة على وجوب الطاعة مثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾. (الآية 59 من سورة النساء).

2 ـ الشيعة: اعتبروا أن الإمامة هي أصل الدين وهي واجبة على الله عقلاً... وهم على اختلافاتهم ومذاهبهم العديدة متفقون على أن الإمامة لا دخل فيها للرعية لأن الله قد اختار الإمام مسبقاً وهو علي وذريته من بعده، ولذلك يرفضون الشورى مهما كانت ضيقة ولا يعترفون إلا بالوراثة لعلي وذريته من الرسول.

وفي ذلك يقول ابن خلدون:

«ومذهبهم جميعاً متفقون عليه، إن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ليكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله وسلامه عليه، بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم»[1].

3 ـ الخوارج: ينفرد الخوارج بالقول بضرورة انتخاب الإمام من بين عامة المسلمين لا شرط في ذلك إلا العلم بالكتاب والسنة، ولا فضل لعربي على أعجمي، ولا لقبيلة على أخرى ولا لأسرة على

(1) ابن خلدون ـ المقدمة ص 176.

أخرى ويجيزون الخلافة حتى للعبيد، وهم لا يعتبرون الإمامة واجبة شرعاً... وانما هي عندهم من مقتضيات الاجتماع البشري، ولذلك فهم يجيزون عزل الامام وحتى قتله إذا ظلم واستبد.

4 ـ ذهب «النجدات» من الخوارج، نسبة إلى زعيمهم نجدة ابن عمير، إلى أن الإمامة ليست واجبة أصلاً، وبإمكان الناس تنظيم أنفسهم بأنفسهم ومراعاة الحق فيما بينهم...

وذهب هذا المذهب أيضاً من المعتزلة أبو بكر الأصم الذي اعتبر أنه لا حاجة للناس بإمام ولا يجب أصلاً مع الأمن فإذا اندلعت الفتن وانتشر الخوف يجوز تنصيب إمام حتى يعود الأمن فتبطل إمامته. ولكن هذا الرأي الأخير لم يلاق صدى كبيراً لدى مختلف الفرق والاحزاب السياسية الإسلامية، وقد قال ابن حزم: «وهؤلاء ما نرى بقي منهم أحد».

إن اختلاف هذه المذاهب وتناقضها حول مسألة الحكم، لأكبر دليل على أن الإسلام في أصوله (القرآن والسنة) لا يتضمن نظرية سياسية بأتم معنى الكلمة، وهو ما يظهر بوضوح في قول القوسجي، كما ورد في «شرح التجريد»:

«اختلفوا في أنَّ نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب أم لا؟ وعلى تقدير وجوبه، على الله أم علينا؟ عقلاً أم سمعاً؟ فذهب أهل السنة إلى أنه واجب علينا سمعاً. وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً. وذهبت الإمامية إلى أنه واجب على الله عقلاً. وذهبت الخوارج إلى أنه غير واجب مطلقاً... إلخ».

ولعل الأحاديث الكثيرة المنسوبة إلى النبي حول السلطة السياسية وضع أغلبها في خضم هذا الصراع السياسي، بين مختلف هذه الأحزاب والنحل، ومن تلك الأحاديث:

«ستحرصون على الامارة ثم تكون حسرة وندامة يوم القيامة فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة...».

- «نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها وحلّها».

- «إن لله حراساً فحراسه في السماء الملائكة، وحراسه في الأرض الذين يأخذون الديوان».

(ذكرت هذه المجموعة من الأحاديث في عيون الأخبار لابن قتيبة).

- «سيليكم بعدي ولاة فيليكم البِرُّ ببرَّه ويليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق فإن أحسنوا فلكم ولهم وإن أساؤوا فلكم وعليهم».

(ذكر في الأحكام السلطانية للماوردي)

- «من كنت مولاه فعليّ مولاه».

(ذكره الذهبي)

- «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع الإمام فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصا الله ومن عصى الإمام فقد عصاني».

(ذكر في مسند أحمد بن حنبل)

- «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر».

(ذكره الترمذي)

وغير هذا من الأحاديث كثير، وكما نلاحظ فإنها تغلب عليها روح العصور اللاحقة سواء في ألفاظها ومصطلحاتها أو في محتواها، وواضح في هذه الأحاديث، بما يظهر فيها من تناقض، روح الجدل والصراع حول السلطة الذي احتدم بداية من مقتل عثمان كما ذكرنا أعلاه.

فالنص القرآني إذن لا يتضمن تصوراً للدولة والسلطة السياسية، ولم يكن للعرب سابق ملك يرثون منه بعض هياكله.. وإنما نشأت الدولة الإسلامية وانبنت هياكلها بصفة تدريجية تجريبية بحسب الظروف التي كانت تواجه جماعة المسلمين وقائدها محمداً.. ولم تكن زعامة هذا الأخير محل جدل لتتطوّر بشأن القيادة السياسية أدبيات قرآنية، كما هو الشأن بخصوص العديد من المسائل الأخرى التي أثارت الجدل بين المسلمين والمشركين، أو فيما بين المسلمين أنفسهم. ولذلك كانت السور التشريعية تهتم أساساً بتنظيم العلاقات بين المسلمين من تجارة، وإرث، وزواج وطلاق (انظر في ذلك خاصة سورة النساء المدنية)، وهي قضايا ناشئة عن الحياة اليومية، وكان الناس يحتكمون إلى الرسول فيما ينشأ من خلاف بينهم.

وبهذه الصورة نشأت لدى الجماعة المسلمة بعد استقرارها في المدينة ثلاث مؤسسات أساسية في بناء كل دولة:

1 ـ الجيش: ولم يكن في البداية جيشاً بأتم معنى الكلمة، وإنما مجموعة من المقاتلين المتطوعين بالمناسبة، من بين جموع المؤمنين. وكان يقودهم الرسول نفسه. ولكن شيئاً فشيئاً مع انتشار الدعوة بدأت مجموعة المقاتلين تتعزز عدداً وعدة.. وقد أفرزت المعارك العديدة التي انتصر هذا الجيش في معظمها، مجموعة من العناصر القيادية، ولعبت الغنائم الهامة التي كان يستولي عليها المقاتلون، دوراً أساسياً في تطوير مجموعة المقاتلين المؤمنين إلى جيش منظم مدرب ومسلح يعد آلاف المحاربين «المحترفين».. وكان عددهم يوم فتح مكة عشرة آلاف رجل.

2 ـ القضاء: إنَّ كثرة المشاكل الناتجة عن التجمع الجديد للمسلمين في المدينة، وإلغاء الأعراف الجاهلية والقبلية القديمة، جعل الجانب القضائي والتشريعي يتطور بسرعة ودقة في الإسلام،

وتحتل النصوص التشريعية مساحة هامة من الآيات القرآنية المدنية.. وكان الرسول نفسه يقوم مقام القاضي للفصل فيما يجد من نزاعات وهو الدور الذي خصه به القرآن في الآية (65) من سورة النساء:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا..﴾

وكانت النصوص القرآنية تأتي لتسن قانوناً معيناً إثر كل مسألة تطرح على النبي.. ويطالب بإبداء حكم فيها.

فلم تأتِ هذه السور التشريعية بما تتضمنه من أحكام إلا لتبتّ في قضايا ظرفية واجهت الأفراد أو الجماعة أو قائدها، ومن ذلك تكوّنت مجلة قانونية حقيقية تشمل الأحوال الشخصية، والجنايات، والإرث، والمعاملات التجارية..

3 ـ المالية: إن المصادر المالية للدولة الإسلامية في عهد الرسول كما ضبطها عوض بدوي في كتيب نشره باسم «الميزانية الأولى في الإسلام»، هي: الزكاة، الغنائم وجزية أهل الكتاب، ولم تتعزز هذه الموارد بالأعشار (ضرائب على التجارة) والخراج إلا بداية من عهد عمر.

لم يبدأ التفكير في المسألة المالية بشكل منظم إلا بعد الهجرة إذ طرح التجمع الجديد للمسلمين بعيداً عن تجاراتهم وممتلكاتهم، مشاكل مالية هامة، كما أن الحاجيات الجماعية قد ازدادت مما حتم على الرسول البحث عن موارد مالية دائمة. خاصة وأن نظام التآخي الذي دعا اليه في بداية الهجرة لم يكن كافياً.. وكان الحل الأول هو الزكاة التي لم تكن من قبل فريضة.. وإنما كانت صدقة اختيارية يدفعها القادر عليها، فأصبحت بعد ذلك ركناً أساسياً من أركان الدين، وغالباً ما تذكر في القرآن مقترنة بالصلاة.. واعتبرت تطهيراً

للمال الذي أسرف القرآن في المرحلة المكية في ذمه وذمّ أصحابه والمتكالبين عليه، وبذلك تصبح الزكاة إعادة اعتبار إلى المال، فلا يحل مال لمسلم إلا بعد تطهيره بالزكاة.

أما الغنائم فهي العمود الفقري لمالية الدولة المحمدية.. وهي متأتية مما كان يغنمه المسلمون في الغزوات من أموال ومحاصيل وأثاث، وثياب، وذهب وفضة وأسرى، وذلك بداية من غزوة بدر التي عادت على المسلمين بغنائم هامة نفّست من ضائقتهم المالية.

ولم يكن تقسيم هذه الغنائم في البداية يخضع لقانون معين، وإنما كانت توزع بين المقاتلين بمن فيهم الرسول.. ولكن مع تعدد الغزوات واتساع رقعة الدولة وكثرة مداخيل الغنائم وظهور مهام ملقاة على عاتق الدولة ويتطلب القيام بها أن يكون الرسول متصرفاً في رصيد دائم من المال.. كل ذلك أدى إلى تقنين عملية اقتسام هذه الغنائم وذلك بحسم الخمس «لله والرسول» وتوزيع الأربعة أخماس الباقية بين المقاتلين من جند وقادة وولاة، وحتى من لم يشارك لأمر يهم مصلحة الجماعة.. وقد جاءت الآية: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، جاءت هذه الآية لتضبط وجوه إنفاق هذا الخمس وهي: توفير حاجيات الرسول وذوي قرباه ومساعدة اليتامى والمساكين وعابري السبيل.

وقد جاءت غزوات النبي ضد بعض القرى اليهودية، وما فرضه على أهلها من جزية ليعزز من مداخيل الميزانية، التي مكنت الرسول كقائد دولة جديدة من موارد مالية ضرورية وناجعة.

كل هذه المؤسسات كانت بيد النبي الذي كان يجمع في شخصه القيادة الروحية والقيادة السياسية للدولة الجديدة.. ولكنه كان

يستعين في ممارسته لهذه السلطات بمجموعة من المستشارين والقادة العسكريين.. وقد برز من بين هؤلاء المستشارين خاصة، عمر وأبو بكر وعليّ وغيرهم من الصحابة وأعيان قريش والمدينة. الاّ أنَّ عمر بن الخطاب كان أبرزهم على الاطلاق، حتى أنَّ العديد من الآيات القرآنية كانت تأتي تصديقاً لرأيه في المسائل التي تختلف فيها الآراء.

وإذ كان المسلمون لا ينازعون النبي قيادته لهم، فإن كل قراراته لم تكن تطبق بلا جدال، بل كثيراً ما كان أصحابه يعارضونه معارضة شديدة.. حدث ذلك في صلح الحديبية كما حدث في غزوة تبوك.. وعند توزيع غنائم غزوة حنين، ولذلك تعددت الآيات القرآنية الداعية إلى ضرورة طاعة الرسول.

وقد أحصينا في هذا المعنى 17 آية هي: الإيمان 32 و132 من سورة آل عمران ـ الآيات 59 و64 و65 و79 من سورة النساء ـ الآية 92 من سورة المائدة ـ الآية 1 و20 و46 من الأنفال ـ الآية 90 من طه ـ الآيتان 54 و56 من سورة النور ـ الآية 33 من سورة محمد ـ الآية 13 من سورة المجادلة والإيمان 12 و16 من سورة التغابن.

ونذكر من هذه الآيات مثلاً:

ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ﴾.

ـ ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾.

ـ ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾.

وسوف يستغل فقهاء السنة فيما بعد هذه الآيات ليجعلوا من طاعة الرعية للسلطان أمراً واجباً شرعاً، رغم أنها جاءت نتيجة ملابسات خاصة وظروف خاصة واجهها النبي، ولم يكن المقصود بها الطاعة

المطلقة للحكام. وهذا دليل آخر على سهولة توظيف الدين بحسب مصالح من يوظفه.

ويذكر الواحدي في أسباب النزول، أن الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، نزلت إثر خلاف جرى بين خالد بن الوليد وعمّار بن ياسر، إذ كان عمّار في غزوة يقودها خالد بن الوليد فأجار رجلاً من الطرف المقابل دون إذن خالد فاغتاظ هذا الأخير واختصما ثم احتكما إلى النبي فأقر ما فعله عمار ولكن نهاه عن تجاوز قائده في المستقبل، وجاءت الآية لترقى بهذا الحكم إلى مستوى النص القانوني.

ولعله بسبب هذه المعارضات القوية أحياناً، وبسبب تباين وجهات النظر بين الكتل المختلفة في الإسلام، كان النبي يعتمد كثيراً على الشورى، حتى لا يتهم بالانفراد بالقرار وحتى يضمن لقراراته صفة الاجماع.. ولعل اعتماده على الشورى يندرج كذلك في التقاليد المكية، كمواصلة للشورى في مجلس حكومة الملأ من قريش قبل الإسلام.. ومهما تكن الأسباب فإن محمداً كان يعطي أهمية خاصة للشورى حتى قال عنه حفيده الحسن: «كان النبي يستشير حتى المرأة، فتشير عليه بالشيء فيأخذ به».

واذا كانت أحاديثه عن الشورى ستتخذ فيما بعد إلى جانب الآيات المذكورة آنفاً، بمثابة النص الدستوري لكيفية انتقال الخلافة، فإنه شخصياً لم يكن يطرح المسألة بذلك الشكل السياسي الدستوري ولم يهتم في حياته بكيفية الحكم بعده.. ولعله فكر في الأمر... ولكن الثابت أنه لم يترك في ذلك أي رأي، بل مات ولم يوص بالحكم لغيره.. وتذهب الشيعة، عن حق أو عن خطأ إلى أنه كان ينوي أن يوصي لعلي، عندما طلب دواة وقرطاساً وهو على فراش الموت، قائلاً بأنه سيكتب للمسلمين أمراً لن يضلوا بعده أبداً. فمنعه عمر من

ذلك حاملاً رغبته تلك على هذيان الحمى، وهي حادثة يجمع على وقوعها الرواة والمؤرخون من سنة وشيعة ولكنهم يختلفون في تأويلها.

ورغم انعدام تقاليد الدولة لدى العرب قبل الإسلام فإن المسلمين في عهد الرسول لم يكونوا خاليي البال تماماً من أي تصور للدولة. إذ كانوا يتابعون عن كثب ما يجري في دولة الروم وخاصة في دولة الفرس المجاورة، وقد بعث النبي إلى ملكيهما بالرسل يدعوهما إلى الإسلام.. ويروى أنه «سأل عن الفرس من استخلفوا بعد موت كسرى، فقيل له: ابنته، فأجاب: «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة».

ولكن المسلمين كانوا يستنكفون من «الملكية» كشكل من أشكال الحكم الدنيوي، ارتبط في أذهانهم بالجبروت والطغيان والاغراق في ملذات الدنيا ونعمها.. ويذكر ابن خلدون أنَّ معاوية استقبل الخليفة عمر عند قدومه إلى الشام في أبهة الملك وزيه من العديد والعدة، فاستنكر عليه عمر ذلك قائلاً: أكسروية يا معاوية؟![1].

ويضيف ابن خلدون «وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله، ونسيان عوائده حذراً من التباسها بالباطل فلما استحضر (حضرته الوفاة) رسول الله ﷺ استخلف أبا بكر على الصلاة، إذ هي أهم أمور الدين وارتضاه الناس، وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة، ولم يجر للملك ذكر لما أنه مظنة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين».

لكل هذه الأسباب طرحت مسألة الحكم بحدة على المسلمين في

(1) ابن خلدون نفس المرجع ص 181.

اليوم ذاته الذي مات فيه الرسول. فالنبي لم يوصِ لأحد من بعده، ولا يوجد في القرآن نص يمكن اعتماده ولا في تقاليد العرب ما يمكن الاستيحاء منه... وصورة الملك عندهم مذمومة. ثم إن النبي كان يجمع في شخصه القيادة الدينية بصفته نبياً، والقيادة السياسية بصفته زعيم الجماعة ورئيس الدولة.. فماذا تكون صلاحيات من يخلفه وهو ليس بنبي مرسل، وما هي حدود سلطته على غيره من المؤمنين؟.

ولا شك أن أطرافاً عديدة بدأت تفكر في المسألة حتى قبل موت النبي وخاصة في مرضه الأخير.. وتنقسم هذه الأطراف انقساماً أولياً، إلى مهاجرين وأنصار.. وينقسم الأنصار أنفسهم إلى أوس وخزرج، ولكن الصراع الأهم يجري بين القرشيين ويمكن تمييز ثلاث كتل مختلفة المصالح والأهداف:

1 ـ كتلة أبي بكر وعمر ـ وهي الكتلة التي سماها أحمد عباس صالح بكتلة الوسط، وهي في الحقيقة تتكون أساساً من صغار التجار السابقين ومتوسطيهم وبعض كبار التجار الذين كانوا قبل الإسلام مناوئين لسلطة بني أمية، وكان إسلامهم مبكراً. وهي الكتلة التي لعبت دوراً هاماً إلى جانب النبي منذ استقرار الجماعة في المدينة، ويمكن القول بأنها تمثل نوعاً من الوفاق (Compromis) بين مختلف الأطراف المكية المتصارعة.

2 ـ كتلة علي بن أبي طالب وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري، وهي تمثل سياسياً جماعة المستضعفين والفقراء والعبيد، وكان ميزان القوى قد انقلب ضدها كما وضحنا سابقاً خاصة بعد فتح مكة إثر اتفاق سلمي بين النبي وأبي سفيان.

3 ـ كتلة أبي سفيان وتتكون أساساً من كبار التجار الرافضين

للاسلام والذين لم يعتنقوه إلّا بعد هزيمتهم النهائية عسكرياً وأغلبهم من جماعة «الطلقاء» الذين عفا عنهم الرسول يوم الفتح. وهؤلاء كان ميزان القوى يميل لفائدتهم، ولكن المرحلة مبكرة ليطمعوا في تسلم السلطة مباشرة باسم الدين، الذي كانوا يحاربونه بحقد وكره حتى وقت قريب.. ولذلك حاولت هذه الكتلة أن تدفع إلى السلطة بشخص منها ولكنه في نفس الوقت أكثر مصداقية لدى عامة المسلمين بسبب قرابته من الرسول وهو العباس.. وقد اتصل به أبو سفيان ودعاه إلى الترشح للخلافة ضامناً له مبايعة بني أمية بكل ما لهم من وزن اقتصادي وسياسي، عبر العديد من زعمائهم الذين يحتلون مراكز هامة في جهاز الدولة، وخاصة في سلك الولاة[1].

كل هذه الكتل كانت تدبر أمرها والنبي على فراش الموت، لترث عنه السلطة، ولكن المبادرة السريعة والحاسمة كانت من كتلة الوسط. فبينما كان أهل البيت بمن فيهم علي بن أبي طالب أهم المرشحين لخلافته، منشغلين بوفاته ودفنه، كان عمر وأبو بكر وجماعة من الأنصار، يختصمون في سقيفة بني ساعدة عمن سيحكم المسلمين بعد الرسول، اذ كان الأنصار يرشحون لهذا المنصب أحد زعمائهم وهو سعد بن عبادة. بينما يصر أبو بكر وعمر على أولوية قريش بالحكم لقرابتها من الرسول، بعد أن احتاطا في نفس الوقت لإبعاد أفراد عائلته عن الخلافة. وأمام اصرارهما تراجع الأنصار فاقترحوا اقتسام السلطة:

«منا أمير ومنكم أمير» وهو إقرار لنوع من الحكم الجماعي الذي تطور في المدن التجارية العربية قبيل الإسلام، ولكن أبا بكر أجابهم:

---

(1) أنظر خطاب معاوية في بني هاشم كما أورده ابن قتيبة في عيون الأخبار ص 5 و6.

«منا الأمراء ومنكم الوزراء...» وأمام رفضهم المزيد من التنازل عمد عمر إلى استعمال العنف والتهديد معتمداً في ذلك على ما يعلمه بين الأنصار من اختلاف... وهكذا خرج الصحابة الخمسة المجتمعون في سقيفة بني ساعدة دون علم أحد، بالاتفاق على إسناد قيادة المسلمين إلى أبي بكر، الذي سيطلق عليه مواطنوه فيما بعد وبصورة عفوية اسم خليفة رسول الله تمييزاً له عن الملكية المستهجنة شرعاً، وستختصر هذه العبارة في مصطلحين «الخليفة» و«الخلافة» لتكون نمطاً جديداً في الحكم يمثل مرحلة انتقالية بين ديموقراطية النخبة من التجار في مكة قبل الإسلام، وبين الملك بداية من عهد معاوية بن أبي سفيان...

وقد وضع هؤلاء الصحابة الخمسة في نفس الوقت، وبصفة عفوية، قاعدة دستورية لكيفية انتقال الحكم وهي «الشورى»، «كما كرسوا الدور النشيط للفئات الوسطية اجتماعياً وايديولوجياً وهي فئات اصلاحية النزعة» ولها دورها الهام في قيام الدين الجديد.

وسيكون اجتماع السقيفة المصدر الذي سيستمدّ منه الفقهاء أحكامهم التشريعية النظرية بشأن الخلافة، لأن الشورى لم تطبق في الواقع، وبشكل واع إلا في خلافة عثمان، بينما أوصى أبو بكر لعمر، ووصل علي إلى الخلافة بقوة ثورة مسلحة ضد الخليفة السابق.

ومن الواضح أنَّ مؤتمر السقيفة قد خطا خطوة هامة نحو إبعاد الممثلين السياسيين لفئة المستضعفين من السلطة، مكرساً بذلك عملية رجحان ميزان القوى ضدهم، وهي عملية طويلة بدأت كما رأينا منذ فتح مكة على الخصوص، وتعززت فيما بعد باستعادة كبار التجار من المشركين القدماء مكانتهم الاجتماعية والسياسية في ظل الدولة الإسلامية، وبتحول أعداد غفيرة من جموع الفقراء والمستضعفين إلى

جنود يشاركون في فتوحات تعود عليهم بالغنائم الثرية... وهكذا نلاحظ تهميش ممثلي فئة المستضعفين والفقراء في خلافتي أبي بكر وعمر، فلم يتول علي بن أبي طالب أي مسؤولية ولم يقد أي غزوة ولم ينل رفاقه عمار بن ياسر وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري حظاً أوفر، وإذا كان عمر قد ولى لمدة سلمان الفارسي على الكوفة فإنه سرعان ما عزله ولم يوله أي مسؤولية بعد ذلك...

وحتى معارضة علي الحاسمة لخلافة أبي بكر لم تجد قوة اجتماعية تدعمها. فاضطر بعد ستة أشهر من المقاطعة، إلى التسليم بالأمر الواقع.

وهذه الحقيقة فهمتها جيداً كتلة كبار التجار بزعامة بني أميه، وقدرتها حق قدرها، فلم تبد اعتراضاً جدياً على خلافة أبي بكر ولا عمر، ولعلها اعتبرت حكم الوسط خطوة ضرورية، قبل أن تتمكن من ترجمة وزنها الحقيقي على الساحة السياسة بالاستحواذ على السلطة. وهنا يمكن أن نلاحظ أنَّ كتلة كبار التجار والملاكين المتجمعين حول عصبية بني أمية قد تولت السلطة خلال حكم أبي بكر وعمر عن طريق وساطة طبقة أخرى هي الطبقة الوسطى.. لأنها لم تستكمل بعد الظروف الموضوعية للاستبداد بالسلطة كطبقة بذاتها.. ولأن قدرة الفئات الأخرى على الصراع ما تزال هامة حتى وإن لم تكن كافية لافتكاك السلطة.

وعندما نستعمل عبارة طبقة هنا فإننا لا نعني أن الفرز الطبقي قد اكتمل، ولا أن الاعتبارات القبلية قد زالت تماماً من الصراع السياسي.. وسنرى أنها كانت حاضرة فعلاً خاصة أثناء خلافة عثمان وإثر مقتله.. ولكن الاعتبارات المصلحية الطبقية أخذ دورها يتعاظم وبدأت تحتل المكانة الأولى في هذا الصراع. ونظراً لهذه الوسطية التي ميزت حكم أبي بكر وعمر فقد وجدت سياستها تجاوباً لدى

عموم المسلمين... حتى بدت وكأنها حصيلة وفاق تاريخي Compromis Historique بين مختلف الفئات الاجتماعية الإسلامية... وفي هذا الاطار تدخل الاصلاحات الهامة التي قام بها عمر في المرحلة الأخيرة من حكمه على الخصوص... ومن تلك الاصلاحات الاجتماعية ـ السياسية قراره بفرض نوع من الاقامة الجبرية على أصحاب الرسول الذين تفرقوا في الآفاق المفتوحة يستغلون صفتهم الدينية للاثراء الفاحش وتكوين مراكز قوة... وكذلك قراره بالتراجع عن سياسة الاقطاع التي كان ينتهجها أبو بكر... والتي خولت للعديد من الصحابة والأعيان، الحصول على سبيل الاقطاع، على مساحات شاسعة من الأرض يستغلونها لمصلحتهم الخاصة... كما رفع عمر شعار «من أين لك هذا؟» للحد من جشع العمال والجباة وسرقتهم للأموال العامة، وينسب إليه أنه قال في أواخر حياته: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء».

كل هذه التشريعات التي سنها عمر تعكس نزعة نحو التحول الراديكالي لدى هذا الأخير... ولذلك كانت تحظى بمساندة علي بن أبي طالب وجماعته من الصحابة «الثوريين»... ولكنها في نفس الوقت كانت تلاقى بالمعارضة الشديدة من طرف المستفيدين من سياسة الاقطاع.

وقد ذهب أحمد عباس صالح إلى أن مقتل عمر الغامض جاء نتيجة مؤامرة من «اليمين الإسلامي» لإحباط ذلك التحول الذي شرع فيه عمر والذي قربه من «حزب اليسار» وسواء كان مقتل عمر نتيجة مؤامرة «يمينية» أم لا، فإن ما قام به كان تهديداً واضحاً لمصالح تلك الفئة من الاثرياء والمستفيدين من سياسة الإطلاق... كما أن مقتله يخدم بصفة موضوعية مصالحهم...

ومن الواضح أنَّ سياسة عمر التي خرج بها عن دور الوساطة لطبقة الأغنياء، لن تسمح بها هذه الطبقة... خاصة وأنها لا تعكس تغيراً في ميزان القوى السياسي ولا الاجتماعي، بمقدار ما كانت تستجيب لقناعات عمر الشخصية وطبعه... ولذلك فإنها لم تعمّر بعده... لأن حركة المجتمع كانت تسير في اتجاه آخر... فبحكم توسع الفتوحات في عهد عمر وشمولها لبلدان ثرية مثل العراق وفارس والشام ومصر، شهد المجتمع البدوي الذي كان في جملته قد تعود على حياة الكفاف وشظف العيش، ثورة حقيقية أحدثتها في صلبه هذه الثروات الطائلة التي كان يعود بها المحاربون من فتوحاتهم... أو تدخل بيت مال المسلمين عن طريق الجزية والخراج وخمس الغنائم لتوزع في شكل أعطيات للمسلمين. ويمكن أن نقارن ذلك الوضع، للتقريب، بما أدخلته عائدات المستعمرات على نمط حياة الطبقة الشغيلة في البلدان الاستعمارية المتقدمة، فقد تحول آلاف البدو الفقراء إلى ملاكين وأصحاب أنعام وثروة... وهم يرون من حقهم تنمية تلك الثروة والاستمتاع بها، خاصة وقد اختلطوا بشعوب أخرى لا شك أنهم تأثروا، ولو إلى حد، بما عندها من حضارة ونمط عيش متمدن.. وكل هذا خلق في المجتمع العربي الإسلامي نوعاً من «الارستقراطية الشعبية»، قياساً على ما يعرف اليوم «بالرأسمالية الشعبية». فالناس أخذوا يستبدلون قيم الورع والتقشف والفقر بقيم الثروة والرفاه... وحتى أولئك الذين لم ينالوا من عائدات الفتوح ما ناله غيرهم، فإنهم يعيشون على الأمل في أنهم سيتمكنون يوماً ما من الحصول على نصيبهم؛ قال ابن خلدون:

«لم تكن أمة من الأمم أسغب عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا

يتطاولون إلى خصبها، ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس (...) حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما كرمهم الله من نبوة محمد ﷺ زحفوا إلى أمم فارس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق. فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم فزخرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها»[1].

وهذه الحركية الاجتماعية كانت سياسياً تعزز مكانة طبقة كبار التجار السابقين ومن انضم اليهم طبقياً من الأثرياء الجدد... ولذلك تعتبر إصلاحات عمر بن الخطاب معاكسة لسير حركية المجتمع التاريخية... وستعود الأمور إلى منطقيتها بتولي عثمان بن عفان الخلافة، وهو رجل الطبقة بلا منازع، لأنه يجمع إلى نسبته لبني أمية وكونه أحد تجارها الأثرياء في الجاهلية، قدم إسلامه ومصاهرته للرسول إذ تزوج تباعاً باثنتين من بناته.

ويبدو أن طبقة كبار التجار بزعامة الأمويين، بدفعها عثمان بن عفان إلى السلطة عبر مجلس شورى يتركب بالكامل من تجار كبار (نذكر منهم خاصة عبد الرحمن بن عوف)، وإسقاط علي بن أبي طالب منافس عثمان... قررت العدول عن الحكم بواسطة طبقة أخرى حليفة ورأت أنه آن الأوان للحكم بنفسها.

يقول هادي العلوي: «يمكن اعتبار عهد عثمان نموذجاً للحكم على أساس الفئة، إذ لم يكن له موقف مستقل عن رفاقه وأقربائه الذين تعاونوا سوية لصيانة وتوسيع مكاسبهم المتأتية عن الفتوحات»[2].

(1) المقدمة ص 182.

(2) هادي العلوي نفس المرجع ص 72.

وقد افتتح عثمان خلافته باجراء شكلي، ولكن له دلالاته البليغة سياسياً، ويتمثل في وقوفه حيث كان يقف الرسول على المنبر... وكان أبو بكر نزل درجة عن موضع الرسول ثم جاء عمر فنزل درجة عن موضع أبي بكر.

أما أهم الاجراءات التي اتخذها الخليفة الجديد فتتمثل في إلغاء كل التشريعات التي سنها عمر والتي تحد من ملكية الأرض وحرية التحرك للصحابة... كما زاد في أعطيات الناس من بيت مال المسلمين... وضاعف عطاء المدينة في شهر رمضان... معاكساً بذلك ما تعود به الناس من تقشف عمر وتشدده في إنفاق الأموال العامة... ولبث على ذلك سنته الأولى من الحكم، ثم شرع في تغيير الولاة الذين عينهم عمر بولاة آخرين معظمهم من أقاربه من بني أمية... وأطلق لهؤلاء الولاة ولغيرهم من أقاربه العنان، يتصرفون في الأموال العامة وكأنها أموالهم الخاصة، ويقتطعون لأنفسهم أراضي الصوافي التي جعلها عمر ملكاً لجميع المسلمين، عن طريق ما يدفعه أصحابها إلى بيت مال المسلمين من خراج. كما سن عثمان قانوناً سماه بـ «الاستئثار» يطلق أيدي أقاربه وبطانته في الممتلكات العامة... ويذكر هادي العلوي أنه في عهد عثمان امتدت نزعة الاستئثار هذه حتى إلى الزكاة، فلم تعد السلطه معنية بجبايتها وتوزيعها طبق النصوص القرآنية في وجوهها ليستفيد منها الفقراء، الذين تكاثر عددهم في المدينة وحولها نتيجة نزوح الأعراب إليها...

وقد شجع هؤلاء الولاة والأقارب ما يتمتعون به من سلطة أطلقها لهم الخليفة، فجاروا في المسلمين وأهل الذمة على السواء وأثقلوا كاهل الفلاحين بالضرائب، مما أثار الناس ضدهم ثم ضدّ الخليفة نفسه الذي أصبح لا يفرق في الحقيقة بين الأموال العامة وأمواله الخاصة.

ويُروى أن واليه على إفريقية عبد الله بن أبي سرح بعث إليه بثلاثة آلاف قنطار من الذهب، فأمر بتوزيعها على أفراد أسرته، والحال أنها من الفيء الراجع إلى بيت مال المسلمين. يقول علي بن أبي طالب في معرض انتقاده لسياسة عثمان، حسب ما أورده الطبري: «اتخذ بطانة أهل غش ليس من أحد إلا قد تسبب بطائفة من الأرض يأكل خراجها ويستذل أهلها...» وهكذا راح الارستقراطيون القدامى والجدد وخاصة من بني أمية وأحلافها، يتملكون الأراضي الشاسعة يستغلونها على الطريقة الاقطاعية أو يشغلون فيها العبيد... ولم يقفوا عند تملك الأرض، والتحول من ارستقراطية تجارية إلى اقطاعية فلاحية، بل تملكوا أيضاً العقار وأقاموا المباني الفخمة لسكناهم وللاستغلال بالكراء... وقد ذكر ابن خلدون عن المسعودي في ذلك، أن الزبير بن العوام «بنى داره بالبصرة وكذلك بنى بمصر والكوفة والإسكندرية، وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبناها بالجص والآجر والساج... وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها، وجعل على أعلاها شرفات. وبنى المقداد داره بالمدينة، وجعلها مجصصة الظاهر والباطن»[1].

وكان عثمان نفسه يوم قتل يملك حسب المسعودي خمسين ومائة ألف دينار وألف ألف درهم وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتا ألف دينار، وخلَّف إبلاً وخيلاً كثيرة. أما الزبير فبلغ الثمن الواحد من متروكه عند موته، خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وألف أمة (جارية). وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف ألف فرس، وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً. وخلف زيد بن ثابت من الفضة

(1) المقدمة ص 183.

والذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلَّف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار.

ومهما كانت المبالغات في هذه الأرقام فإنها تعكس مدى ما تكدس بين أيدي النخبة في عهد عثمان، من ثروات لا شك أنها أثارت الغضب لدى العامة... ولدى أولئك المسلمين المتشبثين بالقيم المثالية التي نادى بها الإسلام، خاصة في منطلقه والتي كانت سبب اعتناقهم له، وهي قيم المساواة والعدالة الاجتماعية وعدم التكالب على الدنيا وتحريم كنز المال، ومن هؤلاء العديد من الصحابة الأوائل وخاصة الذين عرفوا بحزب علي لدى الباحثين المعاصرين، يضم هذا الحزب خاصة: عمار بن ياسر ابن أول شهيدة في الإسلام وهو أحد العبيد السابقين، وأبو ذر الغفاري صاحب المبادىء الحنفية المناهضة لكنز المال والتسلط الاجتماعي، وهو الذي أتى إلى الإسلام عن طريق الحنيفية، وقد تزعَّم هذان الصحابيان المعارضة العلنية العنيفة لسياسة عثمان إلى جانب معارضة علي الهادئة... فكانا يخطبان في المساجد منددين بسياسة الخليفة ويدعوان إلى ضرورة العودة إلى الأصول الدينية الصافية... وهنا أيضاً وتصديقاً لإنجلس وماركس لعبت الإيديولوجيا الدينية دور القناع لتحرك اجتماعي... حتى بدت الخصومة بين عثمان ومعارضيه وكأنها صراع إيديولوجي بين قراءتين للاسلام، من جهة قراءة «الارستقراطية» التي بدأت تحوّل هذا الدين إلى جزء أساسي من إيديولوجيتها بإبراز ما يتضمنه من تحليل للثروة والمال وتشجيع للكسب وإقرار للتفاوت «الطبيعي» بين الناس.

ومن جهة ثانية قراءة الفئات المحرومة من عامة الناس، عن طريق تعبيرها السياسي الممثل في حزب علي وأصحابه من قدماء المستضعفين من الصحابة، ويعتمد هذا الفهم على إبراز ما يتضمنه

القرآن من دعوة إلى العدالة الاجتماعية وذم لجشع الأغنياء وتكالبهم على كنز المال... واستنكار للبذخ... ومواقف أبي ذر في هذ ا معروفة مما دفع بعثمان إلى إهانته وشتمه ثم نفيه إلى الشام أولاً، ثم إلى صحراء الربذة حتى مات فقيراً متزهداً، ولم تجد زوجته رداءاً تكفنه فيه، وهو الذي قال عنه النبي: «ما أقلت الغبراء، ولا أظلت الخضراء، من رجل أصدق من أبي ذر» وكان الخلاف بين أبي ذر من جهة، وعثمان ومعاوية من جهة قائماً خاصة حول ملكية المال... إذ كان عثمان ومعاوية قد رفعا شعار «المال لله» وبالتالي فإن الله يرزق من يشاء، كما أن للخليفة شرعاً حق التصرف فيه كما يراه.. بينما ينكر أبو ذر هذا الشعار ويواجهه بشعار آخر يعكس نزعته الاشتراكية وهو قوله: «المال للمسلمين» ولا حق لأحد أن يمتلك منه أكثر من حاجته ولا حق للخليفة إلا في جمعه من وجوهه الشرعية، واعادة توزيعه على المسلمين كل حسب حاجته.

وفي حين كان عثمان وجماعته يعتقدون أن للأغنياء الحق في كنز المال وجمعه ما داموا يدفعون عنه الزكاة... كان أبو ذر الغفاري يردد في خطبه التحريضية ضد عثمان ومعاوية، الآيات القرآنية المنددة بكنز المال... ويدعو الأغنياء إلى التنازل عن فضول مالهم لفائدة الفقراء، لا كصدقة وانما كحق مشروع، مما أكسبه تأثيراً كبيراً لدى العامة والفقراء الذين أخذوا يطالبون الأغنياء بذلك الحق... وقد صور الطبري هذا التأثير في روايته عن الخلاف بين أبي ذر والخليفة عثمان وواليه على الشام معاوية... قال الطبري[1]:

---

(1) الطبري ج 5 ص 66.
انظر حول أبي ذر الغفاري كتاب «مسلمون ثوار» لمحمد عمارة، وكتاب «أبو ذر الغفاري» لناصر الدين علي. أما كتاب جودة السحار بنفس الاسم فيغلب عليه الطابع الأدبي.

«وقام أبو ذر بالشام وجعل يقول: «بشِّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاوٍ من نار، تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم» فما زال حتى ولع الفقراء بذلك وأوجبوه على الأغنياء وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس فكتب معاوية إلى عثمان... يقول: [ان أبا ذر تجتمع عليه الجموع، وقد ضيق علي وأعضل بي، ولا آمن أن يفسدهم عليك، فإن كان لك في القوم حاجة فاحمله]».

وأمام عثمان أعاد أبو ذر موقفه بوضوح: «لا ينبغي أن يقال مال الله، ولا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالاً...» فما كان من عثمان إلا أن نفاه إلى صحراء الربذة كما ذكرنا.

مات أبو ذر ولكن صدى أفكاره وشعاراته الثورية لم تمت، من ذلك قولته الشهيرة: «أعجب ممن لا يجد قوت يومه ولا يخرج على الناس بسيفه» وهو الشعار الذي سيطبقه الثوار الذين قتلوا عثمان.

يقدم المؤرخون من السنة، الخليفة عثمان على أنه شيخ طيب مسالم، وقد استغل أقاربه من بني أمية طيبته وضعف شخصيته ليتصرفوا في شؤون الدولة من وراء ظهره... إلا أن هذا الزعم لا تؤكده القسوة التي واجه بها عثمان خصومه ومنتقديه. ويؤكد التاريخ أنه عمد إلى القمع والتنكيل بمعارضيه سواء مباشرة أو بالايعاز إلى عماله... من ذلك ما ألحقه بأبي ذر الغفاري، وبعمار بن ياسر وبعبد الله بن مسعود، الذي كان خازناً لبيت المال في الكوفة، فطالب أحد أقرباء عثمان بدين عليه لبيت المال وضيق عليه في ذلك... فلما بلغ الأمر إلى عثمان عنَّفه قائلاً له: «إنك لست إلا خازناً لنا»... وهو ما رفضه ابن مسعود فاستقال من مهمته، فأغضب ذلك عثمان وأمر بضربه حتى كسرت أضلاعه ومنع عنه مرتّبه حتى مات...

إلاّ أنَّ حركة المعارضة لحكم عثمان، لم تقتصر على جماعات

الفقراء وجماعة علي بن أبي طالب واذا كانت المواجهة الأساسية فيها كما رأينا في كلام الطبري هي بين الأغنياء والفقراء.. فإن الصراعات القبلية وجدت فيها تعبيراً لها أيضاً... إذ إنَّ حكم عثمان الذي حصر السلطة بين يدي بني أمية ووظفها لمصلحته، أحيا الصراعات القبلية القديمة في قريش... وهكذا نجد أنَّ اثنين من أثرياء الصحابة وهما طلحة والزبير اللذان يستفيدان طبقياً من حكم عثمان، قد شاركا ولو بالتواطؤ في حركة الرفض ضده... وكان كل منهما يرشح نفسه لخلافته، ولكنهما عندما شاهدا أنَّ الثورة قد توسعت وتجاوزت حدود ما يطمحان إليه لتهدد مصالحهما الطبقية، خاصة بعد أن أرغما على مبايعة علي، أعدّا جيشاً وقاما بثورة مضادة لاسقاط حكم علي ابن أبي طالب بالتعاون مع عائشة زوجة النبي التي تحقد على علي لموقفه ضدها في حادثة الإفك المشهورة...

وسيتواصل هذا الصراع على السلطة بين أعيان أرستقراطية قريش خاصة بخروج عبد الله بن الزبير على حكم بني أمية ثم بقيام الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية.

ولكن هذه العوامل القبلية والصراعات الداخلية في صلب الارستقراطية لم تقم بالدور المحدد في الثورة ضد عثمان وقتله وتبقى القوى الأساسية في هذه الثورة هي:

1 ـ الجنود العرب من مختلف القبائل الذين خرجوا إلى الفتوح مضحين بحياتهم، فإذا بهم يرون حصيلة جهودهم تسرق منهم وتوزع على أثرياء بني أمية وأحلافهم، وفي ذلك يقول بيلاييف: «فإنَّ الفئة التي كانت تتولى السلطة العسكرية، نالت من المغانم والفيء ما جعل منها طبقة موسرة، بينما ظلت الفئات الدنيا تتحمل عبء حروب الفتح...».

وقد بدأ التململ في صفوف المقاتلين يتجذر في ثلاثة مراكز

أساسية هي: مصر حيث التحق عمار بن ياسر بصفوف المعارضين، والكوفة والبصرة وهي أهم مراكز تجمع الجنود العرب الفاتحين، إلى جانب الشام التي لم تسهم في الثورة لأنها كانت في قبضة معاوية واليها السياسي الداهية وذي الجيش القوي والمسلح... بل وسوف يلعب التنافس التاريخي القديم بين الشام والعراق دوراً هاماً في الصراع بين علي ومعاوية حتى بدا في جوانب منه وكأنه صراع بين الشام والعراق.

وكانت الكوفة مصدر أول عصيان جماهيري مسلم ضد حكم عثمان، وذلك أنهم أرسلوا إليه كما أرسل اليه المعارضون في مصر والبصرة يطالبونه بتغيير ولاته عليهم، ولكن عثمان بعد أن دعا هؤلاء العمال ليتشاور معهم في الأمر، ردهم على أعمالهم وأمرهم بالتضييق على ما قبلهم، وأمرهم بتجمير الناس في البعوث وعزم على تحريم أعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا إليه، ورد سعيداً بن العاص (وهو أحد أقاربه) أميراً على الكوفة، فخرج أهل الكوفة عليه بالسلاح فتلقوه وردوه وقالوا «لا والله لا يلي علينا حكماً ما حملنا سيوفنا»، فاضطر عثمان للرضوخ لرغبتهم وولى عليهم حسب طلبهم أبا موسى الأشعري[1].

2 ـ العامة: لعبت العامة دوراً أساسياً في المرحلة الأولى من انبعاث الإسلام إلا أنهم، كما رأينا، وجدوا انفسهم يزدادون تهميشاً مع مر السنين وتقدم بناء الدولة واتساع رقعتها وثروتها. وفي نفس الوقت كان عددهم يزداد، خاصة في المدن الكبرى وحولها كما هو الشأن في البصرة والكوفة، حيث سيشاركون في مختلف الثورات وحركات العصيان والتمرد سواء في العهد الأموي أو العهد العباسي.

---

(1) انظر الطبري ج 5 ص 95.

وكانت جموع البدو والفقراء تأتي بأعداد وافرة لتعزز جمهور العامة في المدن، وقد وصف أحد الموالين لعثمان عنف تحرك هذه العامة بالكوفة قائلاً، فيما أورده الطبري: «أترد السيل عن عبابه، فاردد الفرات عن أدراجه، هيهات. لا والله لا تسكن الغوغاء إلا المشرفية، ويوشك أن تنتضي، ثم يضجون ضجيج العتدان ويتمنون ما هم فيه فلا يرده الله عليهم أبداً» ولا شك أنَّ جموعاً غفيرة من هؤلاء العامة كانوا ضمن الثوار، الذين قدموا إلى المدينة لعزل عثمان أو قتله، متظاهرين بالخروج للحج...

وكان عددهم يتراوح ما بين 600 وألف من مصر ومثلهم من الكوفة ومثل ذلك من البصرة... وعند وصولهم إلى المدينة انضم اليهم عامتها وجموع الأعراب الفقراء المقيمين حولها، فحاصروا الخليفة أكثر من عشرين يوماً، ثم اقتحموا عليه منزله بعد أن أحرقوا أبوابه... وحسب بعض الإشارات الواردة في الطبري، فإن هذا المد الثوري للعامة شجع العبيد في المدينة على الفرار من ربقة أسيادهم والانضمام إلى صفوف الثوار. ومن هذه الاشارات قول علي لطلحة والزبير لمّا طالباه بمحاكمة قاتلي عثمان: «كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم؟ ها هم هؤلاء وقد ثارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرابكم...»[1].

كما ذكر الطبري أيضاً أنَّ عائشة لما علمت بمقتل عثمان وأنَّ الأمر في المدينة صار «للغوغاء»، ردت قائلة: «إن الأمر لا يستقيم، ولهذه الغوغاء أمر» فكلام علي وعائشة هنا يعكس حقيقة الدور الذي قامت به العامة في هذه الثورة... وهو ما كان يخيف الارستقراطية ويحيرها، وقد عبر عن ذلك الهلع الزبير بن العوام متحدثاً عن قتلة عثمان، بأنهم «الغوغاء من الأمصار ونزاع القبائل، وظاهرهم الأعراب والعبيد (...)

(1) الطبري ج 5 ص 158.

وإذا لم يفطم الناس عن أمثالها لم يبق إمام إلا قتله هذا الضرب»[1].

وأمام ضغط هذه الارستقراطية اضطر علي أنّ يتوجه بنداء إلى العبيد يدعوهم فيه للعودة إلى أسيادهم... ويقول الطبري إن الأعراب قد تذامروا من موقف علي هذا «وقالوا: لنا غداً مثلها».

وكما كان للعامة دورها الحاسم في مقتل عثمان، فإنّ دورها في تحديد سياسة خلفه ليس بأقل أهمية.

فالعامة هي التي اختارت علياً للخلافة وبايعته عليها. وقد رفض في البداية، ولكن جموعاً غفيرة منهم تجمعوا، أمام بيته، ويذهب بعض المؤرخين إلى انهم هددوه بالقتل. ويؤكد ابن قتيبة، على لسان عثمان بن حنيف عامل علي على البصرة، أهمية دور العامة في تولية علي وذلك إذ يقول: «ألا وإنَّ الهدى ما كانت عليه العامة، والعامة على بينة علي»[2].

ويقول هادي العلوي: «يبدو أنَّ تأثير الجمهور قد تعدى اختيار الخليفة إلى حد التحكم في سياسته» ويستشهد في ذلك بقول علي عن معاوية، لما قرر عزله من ولايته الشام رغم نصائح بعض مستشاريه، التي كانت ترى ضرورة التريث والحذر، «إني لا أرضى به أميراً ولا العامة ترضى به والياً...»[3].

ولا شك أن حركة العامة التي دفعت بعلي إلى الخلافة، هي التي كانت إحدى نقاط ضعفه الأساسية، لاتسامها بالعفوية وعدم قدرة علي وأصحابه على تنظيمها وتأطيرها، فانقلبت إلى فوضى تشل تحركه السياسي والعسكري، ومن هنا كانت كثرة الاختلافات في

---

(1) هادي العلوي ـ نفس المرجع ص 75.
(2) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة ـ ص 87.
(3) هادي العلوي ـ نفس المرجع ص77.

يتطاولون إلى خصبها، ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس (...) حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما كرمهم الله من نبوة محمد ﷺ زحفوا إلى أمم فارس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق. فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم فزخرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها»[1].

وهذه الحركية الاجتماعية كانت سياسياً تعزز مكانة طبقة كبار التجار السابقين ومن انضم اليهم طبقياً من الأثرياء الجدد... ولذلك تعتبر إصلاحات عمر بن الخطاب معاكسة لسير حركية المجتمع التاريخية... وستعود الأمور إلى منطقيتها بتولي عثمان بن عفان الخلافة، وهو رجل الطبقة بلا منازع، لأنه يجمع إلى نسبته لبني أمية وكونه أحد تجارها الأثرياء في الجاهلية، قدم إسلامه ومصاهرته للرسول إذ تزوج تباعاً باثنتين من بناته.

ويبدو أن طبقة كبار التجار بزعامة الأمويين، بدفعها عثمان بن عفان إلى السلطة عبر مجلس شورى يتركب بالكامل من تجار كبار (نذكر منهم خاصة عبد الرحمن بن عوف)، وإسقاط علي بن أبي طالب منافس عثمان... قررت العدول عن الحكم بواسطة طبقة أخرى حليفة ورأت أنه آن الأوان للحكم بنفسها.

يقول هادي العلوي: «يمكن اعتبار عهد عثمان نموذجاً للحكم على أساس الفئة، إذ لم يكن له موقف مستقل عن رفاقه وأقربائه الذين تعاونوا سوية لصيانة وتوسيع مكاسبهم المتأتية عن الفتوحات»[2].

---

(1) المقدمة ص 182.

(2) هادي العلوي نفس المرجع ص 72.

وقد افتتح عثمان خلافته باجراء شكلي، ولكن له دلالاته البليغة سياسياً، ويتمثل في وقوفه حيث كان يقف الرسول على المنبر... وكان أبو بكر نزل درجة عن موضع الرسول ثم جاء عمر فنزل درجة عن موضع أبي بكر.

أما أهم الاجراءات التي اتخذها الخليفة الجديد فتتمثل في إلغاء كل التشريعات التي سنها عمر والتي تحد من ملكية الأرض وحرية التحرك للصحابة... كما زاد في أعطيات الناس من بيت مال المسلمين... وضاعف عطاء المدينة في شهر رمضان... معاكساً بذلك ما تعود به الناس من تقشف عمر وتشدده في إنفاق الأموال العامة... ولبث على ذلك سنته الأولى من الحكم، ثم شرع في تغيير الولاة الذين عينهم عمر بولاة آخرين معظمهم من أقاربه من بني أمية... وأطلق لهؤلاء الولاة ولغيرهم من أقاربه العنان، يتصرفون في الأموال العامة وكأنها أموالهم الخاصة، ويقتطعون لأنفسهم أراضي الصوافي التي جعلها عمر ملكاً لجميع المسلمين، عن طريق ما يدفعه أصحابها إلى بيت مال المسلمين من خراج. كما سن عثمان قانوناً سماه بـ «الاستئثار» يطلق أيدي أقاربه وبطانته في الممتلكات العامة... ويذكر هادي العلوي أنه في عهد عثمان امتدت نزعة الاستئثار هذه حتى إلى الزكاة، فلم تعد السلطه معنية بجبايتها وتوزيعها طبق النصوص القرآنية في وجوهها ليستفيد منها الفقراء، الذين تكاثر عددهم في المدينة وحولها نتيجة نزوح الأعراب إليها...

وقد شجع هؤلاء الولاة والأقارب ما يتمتعون به من سلطة أطلقها لهم الخليفة، فجاروا في المسلمين وأهل الذمة على السواء وأثقلوا كاهل الفلاحين بالضرائب، مما أثار الناس ضدهم ثم ضدّ الخليفة نفسه الذي أصبح لا يفرق في الحقيقة بين الأموال العامة وأمواله الخاصة.

ويُروى أن واليه على إفريقية عبد الله بن أبي سرح بعث إليه بثلاثة آلاف قنطار من الذهب، فأمر بتوزيعها على أفراد أسرته، والحال أنها من الفيء الراجع إلى بيت مال المسلمين. يقول علي بن أبي طالب في معرض انتقاده لسياسة عثمان، حسب ما أورده الطبري: «اتخذ بطانة أهل غش ليس من أحد إلا قد تسبب بطائفة من الأرض يأكل خراجها ويستذل أهلها...» وهكذ ا راح الارستقراطيون القدامى والجدد وخاصة من بني أمية وأحلافها، يتملكون الأراضي الشاسعة يستغلونها على الطريقة الاقطاعية أو يشغلون فيها العبيد... ولم يقفوا عند تملك الأرض، والتحول من ارستقراطية تجارية إلى اقطاعية فلاحية، بل تملكوا أيضاً العقار وأقاموا المباني الفخمة لسكناهم وللاستغلال بالكراء... وقد ذكر ابن خلدون عن المسعودي في ذلك، أن الزبير بن العوام «بنى داره بالبصرة وكذلك بنى بمصر والكوفة والإسكندرية، وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبناها بالجص والآجر والساج... وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها، وجعل على أعلاها شرفات. وبنى المقداد داره بالمدينة، وجعلها مجصصة الظاهر والباطن»[1].

وكان عثمان نفسه يوم قتل يملك حسب المسعودي خمسين ومائة ألف دينار وألف ألف درهم وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتا ألف دينار، وخلَّف إبلاً وخيلاً كثيرة. أما الزبير فبلغ الثمن الواحد من متروكه عند موته، خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وألف أمة (جارية). وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف ألف فرس، وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً. وخلف زيد بن ثابت من الفضة

---

(1) المقدمة ص 183.

والذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلَّف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار.

ومهما كانت المبالغات في هذه الأرقام فإنها تعكس مدى ما تكدس بين أيدي النخبة في عهد عثمان، من ثروات لا شك أنها أثارت الغضب لدى العامة... ولدى أولئك المسلمين المتشبثين بالقيم المثالية التي نادى بها الإسلام، خاصة في منطلقه والتي كانت سبب اعتناقهم له، وهي قيم المساواة والعدالة الاجتماعية وعدم التكالب على الدنيا وتحريم كنز المال، ومن هؤلاء العديد من الصحابة الأوائل وخاصة الذين عرفوا بحزب علي لدى الباحثين المعاصرين، يضم هذا الحزب خاصة: عمار بن ياسر ابن أول شهيدة في الإسلام وهو أحد العبيد السابقين، وأبو ذر الغفاري صاحب المبادىء الحنفية المناهضة لكنز المال والتسلط الاجتماعي، وهو الذي أتى إلى الإسلام عن طريق الحنيفية، وقد تزعَّم هذان الصحابيان المعارضة العلنية العنيفة لسياسة عثمان إلى جانب معارضة علي الهادئة... فكانا يخطبان في المساجد منددين بسياسة الخليفة ويدعوان إلى ضرورة العودة إلى الأصول الدينية الصافية... وهنا أيضاً وتصديقاً لإنجلس وماركس لعبت الإيديولوجيا الدينية دور القناع لتحرك اجتماعي... حتى بدت الخصومة بين عثمان ومعارضيه وكأنها صراع إيديولوجي بين قراءتين للاسلام، من جهة قراءة «الارستقراطية» التي بدأت تحوّل هذا الدين إلى جزء أساسي من إيديولوجيتها بإبراز ما يتضمنه من تحليل للثروة والمال وتشجيع للكسب وإقرار للتفاوت «الطبيعي» بين الناس.

ومن جهة ثانية قراءة الفئات المحرومة من عامة الناس، عن طريق تعبيرها السياسي الممثل في حزب علي وأصحابه من قدماء المستضعفين من الصحابة، ويعتمد هذا الفهم على إبراز ما يتضمنه

القرآن من دعوة إلى العدالة الاجتماعية وذم لجشع الأغنياء وتكالبهم على كنز المال... واستنكار للبذخ... ومواقف أبي ذر في هذ ا معروفة مما دفع بعثمان إلى إهانته وشتمه ثم نفيه إلى الشام أولاً، ثم إلى صحراء الربذة حتى مات فقيراً متزهداً، ولم تجد زوجته رداءاً تكفنه فيه، وهو الذي قال عنه النبي: «ما أقلت الغبراء، ولا أظلت الخضراء، من رجل أصدق من أبي ذر» وكان الخلاف بين أبي ذر من جهة، وعثمان ومعاوية من جهة قائماً خاصة حول ملكية المال... إذ كان عثمان ومعاوية قد رفعا شعار «المال لله» وبالتالي فإن الله يرزق من يشاء، كما أن للخليفة شرعاً حق التصرف فيه كما يراه.. بينما ينكر أبو ذر هذا الشعار ويواجهه بشعار آخر يعكس نزعته الاشتراكية وهو قوله: «المال للمسلمين» ولا حق لأحد أن يمتلك منه أكثر من حاجته ولا حق للخليفة إلا في جمعه من وجوهه الشرعية، واعادة توزيعه على المسلمين كل حسب حاجته.

وفي حين كان عثمان وجماعته يعتقدون أن للأغنياء الحق في كنز المال وجمعه ما داموا يدفعون عنه الزكاة... كان أبو ذر الغفاري يردد في خطبه التحريضية ضد عثمان ومعاوية، الآيات القرآنية المندِدة بكنز المال... ويدعو الأغنياء إلى التنازل عن فضول مالهم لفائدة الفقراء، لا كصدقة وانما كحق مشروع، مما أكسبه تأثيراً كبيراً لدى العامة والفقراء الذين أخذوا يطالبون الأغنياء بذلك الحق... وقد صور الطبري هذا التأثير في روايته عن الخلاف بين أبي ذر والخليفة عثمان وواليه على الشام معاوية... قال الطبري[1]:

(1) الطبري ج 5 ص 66.
انظر حول أبي ذر الغفاري كتاب «مسلمون ثوار» لمحمد عمارة، وكتاب «أبو ذر الغفاري» لناصر الدين علي. أما كتاب جودة السحار بنفس الاسم فيغلب عليه الطابع الأدبي.

«وقام أبو ذر بالشام وجعل يقول: «بشِّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاوٍ من نار، تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم» فما زال حتى ولع الفقراء بذلك وأوجبوه على الأغنياء وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس فكتب معاوية إلى عثمان... يقول: [ان أبا ذر تجتمع عليه الجموع، وقد ضيق علي وأعضل بي، ولا آمن أن يفسدهم عليك، فإن كان لك في القوم حاجة فاحمله]».

وأمام عثمان أعاد أبو ذر موقفه بوضوح: «لا ينبغي أن يقال مال الله، ولا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالاً...» فما كان من عثمان إلا أن نفاه إلى صحراء الربذة كما ذكرنا.

مات أبو ذر ولكن صدى أفكاره وشعاراته الثورية لم تمت، من ذلك قولته الشهيرة: «أعجب ممن لا يجد قوت يومه ولا يخرج على الناس بسيفه» وهو الشعار الذي سيطبقه الثوار الذين قتلوا عثمان.

يقدم المؤرخون من السنة، الخليفة عثمان على أنه شيخ طيب مسالم، وقد استغل أقاربه من بني أمية طيبته وضعف شخصيته ليتصرفوا في شؤون الدولة من وراء ظهره... إلا أن هذا الزعم لا تؤكده القسوة التي واجه بها عثمان خصومه ومنتقديه. ويؤكد التاريخ أنه عمد إلى القمع والتنكيل بمعارضيه سواء مباشرة أو بالايعاز إلى عماله... من ذلك ما ألحقه بأبي ذر الغفاري، وبعمار بن ياسر وبعبد الله بن مسعود، الذي كان خازناً لبيت المال في الكوفة، فطالب أحد أقرباء عثمان بدين عليه لبيت المال وضيق عليه في ذلك... فلما بلغ الأمر إلى عثمان عنَّفه قائلاً له: «إنك لست إلا خازناً لنا»... وهو ما رفضه ابن مسعود فاستقال من مهمته، فأغضب ذلك عثمان وأمر بضربه حتى كسرت أضلاعه ومنع عنه مرتّبه حتى مات...

إلاّ أنَّ حركة المعارضة لحكم عثمان، لم تقتصر على جماعات

الفقراء وجماعة علي بن أبي طالب واذا كانت المواجهة الأساسية فيها كما رأينا في كلام الطبري هي بين الأغنياء والفقراء.. فإن الصراعات القبلية وجدت فيها تعبيراً لها أيضاً... إذ إنَّ حكم عثمان الذي حصر السلطة بين يدي بني أمية ووظفها لمصلحته، أحيا الصراعات القبلية القديمة في قريش... وهكذا نجد أنَّ اثنين من أثرياء الصحابة وهما طلحة والزبير اللذان يستفيدان طبقياً من حكم عثمان، قد شاركا ولو بالتواطؤ في حركة الرفض ضده... وكان كل منهما يرشح نفسه لخلافته، ولكنهما عندما شاهدا أنَّ الثورة قد توسعت وتجاوزت حدود ما يطمحان إليه لتهدد مصالحهما الطبقية، خاصة بعد أن أرغما على مبايعة علي، أعدّا جيشاً وقاما بثورة مضادة لاسقاط حكم علي ابن أبي طالب بالتعاون مع عائشة زوجة النبي التي تحقد على علي لموقفه ضدها في حادثة الإفك المشهورة...

وسيتواصل هذا الصراع على السلطة بين أعيان أرستقراطية قريش خاصة بخروج عبد الله بن الزبير على حكم بني أمية ثم بقيام الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية.

ولكن هذه العوامل القبلية والصراعات الداخلية في صلب الارستقراطية لم تقم بالدور المحدد في الثورة ضد عثمان وقتله وتبقى القوى الأساسية في هذه الثورة هي:

1 ـ الجنود العرب من مختلف القبائل الذين خرجوا إلى الفتوح مضحين بحياتهم، فإذا بهم يرون حصيلة جهودهم تسرق منهم وتوزع على أثرياء بني أمية وأحلافهم، وفي ذلك يقول بيلاييف: «فإنَّ الفئة التي كانت تتولى السلطة العسكرية، نالت من المغانم والفيء ما جعل منها طبقة موسرة، بينما ظلت الفئات الدنيا تتحمل عبء حروب الفتح...».

وقد بدأ التململ في صفوف المقاتلين يتجذر في ثلاثة مراكز

أساسية هي: مصر حيث التحق عمار بن ياسر بصفوف المعارضين، والكوفة والبصرة وهي أهم مراكز تجمع الجنود العرب الفاتحين، إلى جانب الشام التي لم تسهم في الثورة لأنها كانت في قبضة معاوية واليها السياسي الداهية وذي الجيش القوي والمسلح... بل وسوف يلعب التنافس التاريخي القديم بين الشام والعراق دوراً هاماً في الصراع بين علي ومعاوية حتى بدا في جوانب منه وكأنه صراع بين الشام والعراق.

وكانت الكوفة مصدر أول عصيان جماهيري مسلم ضد حكم عثمان، وذلك أنهم أرسلوا إليه كما أرسل اليه المعارضون في مصر والبصرة يطالبونه بتغيير ولاته عليهم، ولكن عثمان بعد أن دعا هؤلاء العمال ليتشاور معهم في الأمر، ردهم على أعمالهم وأمرهم بالتضييق على ما قبلهم، وأمرهم بتجمير الناس في البعوث وعزم على تحريم أعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا إليه، ورد سعيداً بن العاص (وهو أحد أقاربه) أميراً على الكوفة، فخرج أهل الكوفة عليه بالسلاح فتلقوه وردوه وقالوا «لا والله لا يلي علينا حكماً ما حملنا سيوفنا»، فاضطر عثمان للرضوخ لرغبتهم وولى عليهم حسب طلبهم أبا موسى الأشعري[1].

2 ـ العامة: لعبت العامة دوراً أساسياً في المرحلة الأولى من انبعاث الإسلام إلا أنهم، كما رأينا، وجدوا انفسهم يزدادون تهميشاً مع مر السنين وتقدم بناء الدولة واتساع رقعتها وثروتها. وفي نفس الوقت كان عددهم يزداد، خاصة في المدن الكبرى وحولها كما هو الشأن في البصرة والكوفة، حيث سيشاركون في مختلف الثورات وحركات العصيان والتمرد سواء في العهد الأموي أو العهد العباسي.

---

(1) انظر الطبري ج 5 ص 95.

وكانت جموع البدو والفقراء تأتي بأعداد وافرة لتعزز جمهور العامة في المدن، وقد وصف أحد الموالين لعثمان عنف تحرك هذه العامة بالكوفة قائلاً، فيما أورده الطبري: «أترد السيل عن عبابه، فاردد الفرات عن أدراجه، هيهات. لا والله لا تسكن الغوغاء إلا المشرفية، ويوشك أن تنتضي، ثم يضجون ضجيج العتدان ويتمنون ما هم فيه فلا يرده الله عليهم أبداً» ولا شك أنَّ جموعاً غفيرة من هؤلاء العامة كانوا ضمن الثوار، الذين قدموا إلى المدينة لعزل عثمان أو قتله، متظاهرين بالخروج للحج...

وكان عددهم يتراوح ما بين 600 وألف من مصر ومثلهم من الكوفة ومثل ذلك من البصرة... وعند وصولهم إلى المدينة انضم اليهم عامتها وجموع الأعراب الفقراء المقيمين حولها، فحاصروا الخليفة أكثر من عشرين يوماً، ثم اقتحموا عليه منزله بعد أن أحرقوا أبوابه... وحسب بعض الإشارات الواردة في الطبري، فإن هذا المد الثوري للعامة شجع العبيد في المدينة على الفرار من ربقة أسيادهم والانضمام إلى صفوف الثوار. ومن هذه الاشارات قول علي لطلحة والزبير لمّا طالباه بمحاكمة قاتلي عثمان: «كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم؟ ها هم هؤلاء وقد ثارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرابكم...»[1].

كما ذكر الطبري أيضاً أنَّ عائشة لما علمت بمقتل عثمان وأنَّ الأمر في المدينة صار «للغوغاء»، ردت قائلة: «إن الأمر لا يستقيم، ولهذه الغوغاء أمر» فكلام علي وعائشة هنا يعكس حقيقة الدور الذي قامت به العامة في هذه الثورة... وهو ما كان يخيف الارستقراطية ويحيرها، وقد عبر عن ذلك الهلع الزبير بن العوام متحدثاً عن قتلة عثمان، بأنهم «الغوغاء من الأمصار ونزاع القبائل، وظاهرهم الأعراب والعبيد (...)

(1) الطبري ج 5 ص 158.

وإذا لم يفطم الناس عن أمثالها لم يبق إمام إلا قتله هذا الضرب»[1].

وأمام ضغط هذه الارستقراطية اضطر علي أنّ يتوجه بنداء إلى العبيد يدعوهم فيه للعودة إلى أسيادهم... ويقول الطبري إن الأعراب قد تذامروا من موقف علي هذا «وقالوا: لنا غداً مثلها».

وكما كان للعامة دورها الحاسم في مقتل عثمان، فإنّ دورها في تحديد سياسة خلفه ليس بأقل أهمية.

فالعامة هي التي اختارت علياً للخلافة وبايعته عليها. وقد رفض في البداية، ولكن جموعاً غفيرة منهم تجمعوا، أمام بيته، ويذهب بعض المؤرخين إلى انهم هددوه بالقتل. ويؤكد ابن قتيبة، على لسان عثمان بن حنيف عامل علي على البصرة، أهمية دور العامة في تولية علي وذلك إذ يقول: «ألا وإنَّ الهدى ما كانت عليه العامة، والعامة على بينة علي»[2].

ويقول هادي العلوي: «يبدو أنَّ تأثير الجمهور قد تعدى اختيار الخليفة إلى حد التحكم في سياسته» ويستشهد في ذلك بقول علي عن معاوية، لما قرر عزله من ولايته الشام رغم نصائح بعض مستشاريه، التي كانت ترى ضرورة التريث والحذر، «إني لا أرضى به أميراً ولا العامة ترضى به والياً...»[3].

ولا شك أن حركة العامة التي دفعت بعلي إلى الخلافة، هي التي كانت إحدى نقاط ضعفه الأساسية، لاتسامها بالعفوية وعدم قدرة علي وأصحابه على تنظيمها وتأطيرها، فانقلبت إلى فوضى تشل تحركه السياسي والعسكري، ومن هنا كانت كثرة الاختلافات في

---

(1) هادي العلوي ـ نفس المرجع ص 75.
(2) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة ـ ص 87.
(3) هادي العلوي ـ نفس المرجع ص77.

صفوفه وانعدام الانضباط وتعدد مراكز القرار، الشيء الذي أدى إلى التراجع عن القتال أمام خدعة معاوية برفع المصاحف، ثم إلى التحكيم المشؤوم وخروج الخوارج، وسوف يموت علي بسيف أحد أنصاره القدامى الخارجين عليه.

3 ـ أما منظرو هذه الحركة وطليعتها «المثقفة» إن صحَّ هذا التعبير، فتتكون من مجموعة من الصحابة، الذين ينتمون إلى فئة المستضعفين والعبيد سابقاً، مثل سلمان الفارسي وعمار بن ياسر أو أولئك الذين يلتقون معهم إيديولوجياً مثل علي بن أبي طالب وربيبه محمد بن أبي بكر، الذي كان على رأس المقتحمين على عثمان يوم قتله، وأبي ذر الغفاري والأشتر وغيرهم.

والخلاصة انّ هذه الثورة، كانت ثورة العامة بقيادة بعض الرموز الدينية من أصحاب الرسول، إلا أن انتصارها لم يعمر طويلاً إذ آل الصراع في النهاية إلى استتباب الأمر خالصاً لبني أمية خاصة إثر مقتل علي، وجاءت مجزرة كربلاء التي ذبح فيها الحسين وكامل أفراد عائلته لتكريس سلطتهم، وما كان لعلي ولا لحركة العامة وإيديولوجيا المستضعفين، تاريخياً، أن تنتصر للأسباب التي بيناها أعلاه بصدد الحديث عن إصلاحات عمر بن الخطاب....

وبذلك استكمل التاريخ تطوره الطبيعي الذي كان قد توقف وقتياً عند ظهور الإسلام لقيامه في مرحلة الدعوة على أكتاف فئة المستضعفين الذين ما كانوا يملكون القوة الذاتية، ولا كانت الظروف الموضوعية التاريخية إلى جانبهم ليكونوا «الوارثين في الأرض» كما وعدهم القرآن في سوره المكية الأولى.

وخروج بني أمية من مختلف هذه الصراعات منتصرين، ليس صدفة وإنما يندرج في منطقية التحول التاريخي التطوري الذي كانت تعيشه الحجاز قبيل الإسلام وتواصل بعده، وكانت كل الظروف

الموضوعية التاريخية ترشح بني أمية للقيام بهذا الدور، خاصة بالنظر إلى قوّتهم الاقتصادية والسياسية.

وقد أدرك ذلك جيداً ابن خلدون حين قال في مقدمته مدافعاً عن تحويل معاوية الخلافة إلى ملك بأنه: «لما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية، كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال» ذلك أنَّ «الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه..» وقد اقتضت «طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه، ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع افتراق الكلمة...»[1]. ومن المهم هنا أن نلاحظ أن هذه الثورة قد دارت في صلب دين واحد، وأن الصراع الاجتماعي فيها قد عبر عن نفسه بشعارات دينية، فعثمان الخليفة المقتول، قتل وهو يقرأ القرآن يحتج به على قتل مسلم لمسلم ويندد بالفتنة المحرمة شرعاً باعتبارها أشد من القتل، والمسلمون الذين عارضوه والذين حاصروه وقتلوه، الكثير منهم من أوائل المسلمين وأصحاب النبي، وكان من جملة مآخذهم عليه أنه أتم الصلاة في السفر، وجمع المصاحف العديدة في مصحف واحد... وحتى أولئك الذين اقتحموا عليه بيته وشرعوا في قتله بزعامة المصريين أمروه أن يقرأ من المصحف الآية: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾.

---

(1) المقدمة ص 180 وما يليها.

وبمقتضى هذه الآية أباحوا لانفسهم عزله أو قتله، ولكن عثمان رفض أن يستقيل قائلاً: «لا أنزع قميصاً قمصنيه الله عز وجل...»[1] معتبراً أن الخلافة هي تكليف إلهي لا يجوز نزعه واضعاً بذلك الجذور الأولى للحكم بنظرية الحق الالهي في الإسلام.

وعندما يرفع معاوية قميص الخليفة عثمان الملطخ بدمائه، مطالباً بإقامة الحد على قاتليه حسب مقتضيات الشريعة الإسلامية. فإن ذلك القناع الديني لا يخفي على عمّار بن ياسر ما خلفه من عوامل اقتصادية اجتماعية، فكان يهتف في المعركة التي قتله فيها جنود معاوية[2]: «هؤلاء الذين يبغون دم عثمان، ويزعمون أنه قتل مظلوماً، والله ما طلبتهم بدمه، ولكنّ القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرؤوها، وعلموا أنّ الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه من دنياهم» فهذا الصراع الذي كانت تحركه عوامل اقتصادية اجتماعية، كثيراً ما كان يتقنع بأقنعة دينية، بل إن الإيديولوجيا الدينية لعبت كذلك دور الحافز والمنشط والمبرر. وتكمن القوة السياسية لبني أمية في كونهم استطاعوا أن يستغلوا لفائدتهم بقايا النظام القبلي القائم على ما سماه ابن خلدون بالعصبية القبلية، بل وعملوا جاهدين على إحيائه وتوظيفه لفائدة سلطتهم، وقد برعوا في إثارة الخلافات كالقيسية واليمنية عملاً بسياسة فرّق تسد، كما استفادوا إلى حدٍ بعيد من النظام الاجتماعي الجديد الذي كانوا يتصدرون منه النخبة بقوة المال العائد من التجارة أولاً ثم من الفتوحات بعد ذلك.

ومما يؤكد أنَّ حركة التاريخ لم تكن في اتجاه ما يدعو إليه فكر

---

(1) الطبري ج 5 ص 131.

(2) الطبري ج 6 ص 21.

علي وأصحابه والفئات الاجتماعية التي يمثلونها، الهزائم التي ستمنى بها مختلف التحركات الثورية التي ستشعلها الأحزاب الشيعية الوريثة لهذا الفكر..

وحتى الثورة التي أسقطت حكم بني أمية باسم الدعوة لآل البيت، سقطت ثمارها في سلة الجناح الارستقراطي منهم، وهم بنو العباس عم الرسول والتاجر الكبير وأحد أعضاء مجلس الملأ القرشي وحليف أبي سفيان وهو الذي لم يسلم إلا بعد فتح مكة.

ولذلك، ورغم الاختلاف الكبير بين سلطة بني أمية القائمة على الارستقراطية العربية، والروح القبلية البدوية، وبين سلطة بني العباس القائمة على الارستقراطية الفارسية ذات التاريخ الحضاري، المتمدّن والعريق، بكل ما استتبع ذلك على المستوى القيمي والثقافي، وعلى مستوى نمط الحياة، فإنّ العباسيين لم يغيروا شيئاً يذكر على مستوى علاقات الانتاج الاقطاعية.. بل بالعكس ستتقهقر في عهدهم العلاقات القبلية التي أحياها بنو أمية، وتفسح المجال أكثر فأكثر لنظام إقطاعي مركزي، تمثل الدولة فيه أهم مالك إقطاعي، وهي الساهرة على استقراره وتوفير أسباب قوّته، ليصب ريعه في نهاية الأمر في خزائنها.. وهو ما ترجمت عنه مقولة الرّشيد الشهيرة لسحابة رآها تعبر في السماء: «أمطري حيث شئت فإنَّ خراجك عائد إلينا»..

ولهذا فإن الحركات الثورية التي ستنشأ في رحم الدولة العباسية، والتي تستمد روحها من الثورة الشيعية الدائمة، ستشترك جميعاً في شعار واحد: «تغيير علاقات الانتاج في الريف..» فكل هذه الثورات سواء منها ثورة بابك الخرمي أو ثورة الزّط أو ثورة الزنج أو ثورة القرامطة، هي ثورات ريفية قام بها الفلاحون ضد الاقطاع ورمزه المتمثل في الدولة العباسية.

الحركة الاجتماعية الثورية:
ثورة الفلّاحين والعبيد والعامة

ليس غرضنا هنا أن ندرس بتوسع وعمق هذه الحركات الثورية، لأن ذلك يقوم موضوعاً بذاته ويتطلب من المراجع ما لا يتوفر لدينا... خاصة وأن التاريخ الرسمي قد احتفظ لنا بصور مشوهة عن هذه الحركات... كما أن القائمين بها لم يهتمّوا كثيراً بالتدوين والكتابة، وأغلبهم رجال عمليون يحسنون ممارسة الثورة أكثر من التنظير لها... وحتى الكتابات القليلة التي دوّنها مؤرخوهم ومنظروهم ضاعت، ولم يصلنا منها الا نتف مبعثرة... ولم يبق من مصدر لدراسة مثل هذه الحركات الثورية إلا ما كتبه عنها خصومها.

لذلك فكل ما نصبو إليه في هذا البحث الموجز هو التعريف ببعض هذه الثورات في سياق التوجه العام للبحث.

تعزز نظام الاقطاع في عهد الدولة العباسية، خاصة في طورها الأول، ويعود ذلك إلى توسع رقعة الدولة وتمكين السلطة المركزية ببغداد من فرض نفوذها، واستتباب الأمن لها بالمقابلة مع ما ساد البلاد من كثرة الفتن والحروب الأهلية خلال الفترة الأخيرة من حكم بني أمية على الخصوص، فنشطت بذلك التجارة الخارجية والداخلية وازدهرت كبريات المدن الإسلامية، وهو ما تعكسه حكايات ألف ليلة وليلة بشيء من المبالغة الشعبية..

وفي هذه المدن برزت طبقة حقيقية من التجار الأثرياء الذين كانوا يوظفون ما يتراكم لديهم من أموال التجارة في اقتناء البساتين والضياع واستغلالها، مكونين بذلك فئة من الملاكين الكبار المتغيبين، انضافت إلى اقطاعيي الريف الزراعيين والاقطاعيين من موظفي الدولة... وكان أفراد هذه الطبقة من الملاكين التجار مثلهم في ذلك مثل الملاكين من الموظفين، يستغلون أراضيهم بواسطة الفلاحين أو بواسطة أعداد متزايدة من العبيد.

وقد استفاد هؤلاء الاقطاعيون من كون الدولة نفسها هي أكبر مالك إقطاعي، فكانت تبدي عناية خاصة بالري، ومد المسالك الفلاحية وتأمينها. وصحب هذا التطور في علاقات الانتاج الاقطاعية من جهة، وازدهار المدن الكبرى حول طبقة التجار من جهة ثانية، تطور في الوعي لدى الفئات المحرومة سواء من فلاحي الريف، أو من عامة المدن التي تتكون بالأساس من الأعراب والنازحين من فلاحي الريف غير المالكين، أو الهاربين من استغلال الملاّكين الاقطاعيين أو الفارين من محنة عمّال الخراج وما كانوا ينالونه على أيديهم من نهب وضرب وعذاب شديد، فجاؤا جميعاً إلى المدن وازدحموا في ضواحيها مكوّنين تجمّعات وأحياء للفقراء العاطلين أو الذين يشتغلون بأعمال هامشية أو يؤجِّرون قوة شغلهم بصفة غير منتظمة لدى أرباب المتاجر أو في الصنائع التي عرفت كذلك ازدهاراً كبيراً بالارتباط مع ازدهار التجارة.

وقد بدأت حركة النزوح بين صفوف الفلاحين منذ عهد بني أمية... وبلغت حداً كبيراً في عهد عبد الملك بن مروان بسبب ما عرف به عماله وخاصة منهم الحجاج بن يوسف من عسف وقسوة وتنكيل أثناء جمع الخراج... وكانت أعداد كبيرة من هؤلاء الفلاحين من أهل الذمة قد أعلنت إسلامها هرباً مما لا طاقة لهم به من جزية وخراج...

وأدّت هذه الحركة المزدوجة: النزوح واعتناق الإسلام، إلى نقص كبير في عائدات الخراج والجزية، مما تسبب في عجز خطير في مداخيل الدولة... وهو ما دفع بالحجاج إلى اتخاذ قراراته المشهورة والقاضية بمنع الفلاحين من أهل الذمة، من اعتناق الإسلام حتى لا تسقط عنهم الجزية (لاحظ هنا غلبة الدافع الاقتصادي بجلاء على العامل الدّيني)، كما منعهم من الإقامة في المدن وأمر بإعادة النازحين منهم إلى قراهم غصباً[1].

وظل هذا الوضع قائماً حتى ألغاه عمر بن عبد العزيز عند توليه للخلافة.

وقد رأينا الدور الهام الذي قامت به هذه العامة في الثورة ضدّ الخليفة عثمان وعمّاله، كما شاركوا بعنف في ثورة ابن الأشعث بالكوفة، وسنجدهم في ظل الدولة العباسية ينضمّون إلى صفوف الثورات التي يقوم بها فلاحو الريف وزنوج البصرة.

والحقيقة أنَّ التطور التاريخي لقوى الانتاج في الدولة الإسلامية وازدهار التجارة وتوظيف الفائض من عائداتها في القطاع الفلاحي، أي في إعادة الانتاج، كل ذلك خلق ديناميكية اجتماعية جديدة تقوم على الوعي بالتباين الطبقي الواضح، وقد ترجم ذلك الوعي عن نفسه بحركات احتجاج شعبية... كانت في البداية تخنق في الرحم أيام قوّة الدولة وسلطتها المركزية... ولكن ما إن بدأت هذه السلطة المركزية للدولة تضعف، حتى أخذت تلك الحركات تعلن عن نفسها في شكل منظم، وسرعان ما كانت تتحول إلى ثورات حقيقية تهدد

(1) انظر: أدونيس ـ الثابت والمتحول ط 3 الجزء2 ص 14.
وانظر كذلك: جمال محمد عودة ـ الغرب والأرض في العراق في صدر الإسلام.

كيان الدولة نفسه كتعبير عن نمط معين من علاقات الانتاج أي النمط الاقطاعي المركزي، وتدعو إلى تعويضه بنمط آخر يقوم على الملكية الاشتراكية لوسائل الانتاج.

يقول «بيلاييف» في معرض حديثه عن ثورة بابك الخرمي: «تعتبر الحركات الشعبية ـ التي قامت تعبيراً عن التناقضات الاجتماعية والصراع الطبقي ـ بأنها المحرك الأول في تاريخ الخلافة العباسية إذ كان الفلاحون وأهل المدن على السواء يشتركون في هذه الحركات، وأحياناً كان العبيد ينضمون إلى صفوفهم، ولا سيما أنَّ عدد العبيد في ذلك الحين كان كبيراً. وشملت هذه الحركات بعض الاقطاعيين البارزين الناقمين على حكم العباسيين والذين كانوا يناوئونهم على السلطة»[1]. ومع بداية ضعف الدولة العباسية أضيف إلى بلاء الفلاحين بالضرائب وعمّالها بلاء آخر يتمثل في عصابات الشطار والعيّارين، الذين أخذوا ينتظمون في عصابات شبيهة بعصابات المافيا اليوم ترعب الناس بتواطؤ مع السلطة نفسها في الغالب، وقد كانت هذه العصابات تهاجم القرى وتنهب المحاصيل والماشية وتبيعها علناً في الأسواق... كما فرضت على الفلاحين ضريبة خاصة تعرف بالخفارة.. وقد عرّفها الطبري بقوله:

«الخفارة أنه كان يأتي الرّجل بعض أصحاب البساتين فيقول: بستانك في خفري أدفع عنه من أراده بسوء ولي في عنقك كل شهر كذا وكذا درهماً، فيعطيه ذلك شائياً أو آبياً...»[2].

فكان لذلك هؤلاء الفلاحون تربة خصبة للأفكار الثورية والدعوات

---

(1) بيلاييف ـ نفس المرجع ص 304.

(2) الطبري ج 10 ص 235.

السياسية والمذهبية، المنادية بالعدالة الاجتماعية والمناوئة لسلطة الاقطاع المركزية.

الثورة البابكيّة

وقد امتدت أهم هذه الثورات على كامل القرن الثالث للهجرة... إذ اندلعت سنة 201 هـ ثورة بابك الخرمي في أذربيجان، ثم امتدت بسرعة لتشمل فلاّحي خراسان ومنطقة الجبال وارمينية وطبرستان وبلاد الدّيلم وهمذان...

أما قائد هذه الثورة ومنظرها بابك الخرمي، فرجل من أصل «وضيع».. عاش طفولة قاسية وعانى في شبابه مرارة الحرمان (ويروي الطبري على الأرجح بدافع التجريح والشتيمة التي عرف بها كلما تحدث عن زعماء مثل هذه الثورات، أنَّ بابك الخرمي ابن زنى انجبته أمه من علاقة عابرة مع أحد الصعاليك...).

فرفع شعار الملكية الجماعية للأرض ولجميع وسائل الانتاج، ونادى بالقضاء على الاقطاع وبالتالي الخروج على سلطته المركزية ببغداد، فتجمّع حوله الآلاف من الفلاحين الغاضبين، حتى أصبح جيشه حسب بعض الروايات يضم 300 ألف مقاتل في أذربيجان وحدها، وحارب الجيش العباسي وألحق به الهزائم المتتالية وافتك منه حصونه... وفي المناطق التي حرّرها بدأ يطبق مبادئه «الاشتراكية». وأمام تعاظم حركته التحق به صغار الملاكين الفلاحين، ورغم أنَّ الحركة الخرمية في جوهرها هي حركة رافضة للاقطاع، فإن العديد من الاقطاعيين اضطروا إلى موالاتها خوفاً ورهبة، لا اقتناعاً... ولكنهم سيتخلون عنها وينقلبون عليها عندما تنقلب موازين القوى العسكرية ضدها. وسوف يغدر أحدهم ببابك بعد أن أمنه وأخفاه عنده.

وللأسف فإننا لا نجد في كتب التاريخ القديمة مثل الطبري إلا الحديث عن الوقائع العسكرية والأخبار بما كان فيها. وأمّا ما يتعلق بفكر الحركة وانجازاتها الاجتماعية والاقتصادية فإننا لا نجد شيئاً سوى التحامل والتجريح، ونعوت اللعين والكافر وغيرهما... وكثيراً ما كانت الدعوات الاشتراكية تشوه من طرف المؤرخين الرّسميين بتهم أخلاقية كالقول بأنها دعوات إلى الاشتراك في النساء... فلا نستغرب إذا وجدنا الحركة «الاشتراكية» البابكية تنعت من مؤرخي الدولة العباسية بالهرطقة والكفر والمزدكة. وتتهم أخلاقياً بأنها اشتراكية في النساء... وهو ما ردده «كليمنت هوارت» في كتابه «تاريخ العرب» بقوله:

«وقعت أذربيجان في قبضة بابك زعيم فرقة الخرمية الشيوعية... هذه الفرقة تقول بتجسيد الله في شخص زعيمهم. كما أنها تقول أيضاً بالاشتراكية في الأملاك والنساء...»[1].

ويبدو أنَّ هذه التهمة قد استغل أصحابها في ترويجها ما كانت تتمتع به المرأة في صفوف الثورة الخرمية من حرية، إذ كانت تختلط بالرجال وتشاركهم الأعمال المختلفة خاصة في المجال الزراعي.. كما كانت تحمل السلاح في ساحة القتال، مخالفة بذلك الأعراف الإقطاعية.

أمّا ما أشار إليه «كليمنت هوارت» من أنّ «هذه الفرقة تقول بتجسيد الله في شخص زعيمهم» وهو ما أشار إليه المؤرخون العرب بالمزدكة، فإنه يؤكد أهمية الإيديولوجيا الدينية في المجتمعات الشرقية من جهة وازدواجية هذه الإيديولوجيا من جهة ثانية لأن كل الثورات الاجتماعية الكبرى التي قامت في نطاق الخلافة الإسلامية

(1) ذكره بيلاييف في نفس المرجع ص 318.

اتخذت لها تعبيراً دينياً وكثيراً ما كان زعماؤها يضفون على أنفسهم أو يضفي عليهم اتباعهم صفات الأنبياء أو المخلصين الموفدين من السماء... حتى أن الشاعر المتنبي لما فكّر في قيادة ثورة خرج إلى قبائل البدو والأعراب وادّعى فيهم النبوة فصدّقه منهم عدد كبير وتبعوه... وسنرى أن قائد الزنج قد اكتسى كذلك بجلباب النبوة والوحي الإلهي... وتقوم هذه الايديولوجيا الدينية السماوية حجر الزاوية في الفكر الثوري الشيعي عموماً...

ولكن وفي نفس الوقت، فإن السلطات القائمة كانت تستنفر الناس لمحاربة هذه الثورات باسم الدين باعتبارها مروقاً وزندقة وهرطقة. دامت الثورة البابكية اثنتين وعشرين سنة أي من سنة 201 إلى سنة 223 هـ (815 م ـ 837م) حتى تمكّن المعتصم من القضاء عليها بفضل ما حشده من جيوش وما بثه عملاؤه بين صفوف كبار الملاكين الذين انضموا إليها مداراة وخوفاً، من تخاذل وخيانة. زيادة على توصل المعتصم إلى صلح مع ملك الروم ليتفرّغ جيشه لمحاربة «بابك». وكان هذا الأخير في السنوات السابقة قد استغل إلى حد بعيد توتر العلاقات العباسية الرومية لفائدته... وباتفاق مع ملك الروم كان جيشه يهاجم الجيش العباسي عندما يكون العباسيون منشغلين بمحاربة الجيوش الرومية.

وهكذا قضى «الإفشين» قائد المعتصم على ثورة بابك وقتل آلاف الفلاحين الثائرين من رجال ونساء وقبض على بابك وأخيه عبد الله وحملهما إلى المعتصم في سامراء بالعراق فقتلهما قتلة شنيعة إذ أمر جزاراً بقطع يدي بابك ورجليه ثم أمر بذبحه كالشاة وشق بطنه ثم أمر بقطع رأسه وأرسله إلى خراسان لتخويف أهاليها من معاودة الخروج والثورة، وأمر بجسده فصلب بسامراء... وبعث بعبد الله شقيق بابك ليقتل بنفس الطريقة في الساحة العمومية ببغداد.

ثورة الزّط

ولكن الثورة التي أخمدت نارها بعيداً في خراسان. كانت ما تزال تشتعل قريباً جداً من عاصمة العباسيين. وبالذات في أرياف البصرة.. حيث كان الزّط حسب تعبير الطبري «قد عاثوا في طريق البصرة فقطعوا فيه الطريق واحتملوا الغلّات من البيادر بكسكر وما يليها من البصرة وأخافوا السبيل»[1].

والزّط هم أقوام من الغجر استوطنوا المنطقة ما بين البصرة وواسط، وعُرفوا خاصة باتقانهم الغناء والعزف على الآلات الموسيقية. وقد كانوا يعيشون على تربية الماشية والزراعة وصيد الأسماك.. وفي سنة 206 هـ أعلنوا خروجهم على السلطة المركزية ببغداد وحاربوا جنودها وألحقوا بهم العديد من الهزائم. وحرروا بذلك المنطقة التي يعيشون فيها فلم يعد للخليفة العباسي عليها من سلطان... وإذا كانت المصادر التاريخية لا تذكر بالضبط دوافع هذه الثورة فمن الواضح أنها ثورة فلاحين ضد تعديات السلطة المركزية... وقد استغل الزّط طبيعة المنطقة ومعرفتهم بمسالكها المائية خاصة، لينزلوا خسائر كبيرة بالجيش العباسي الذي لم يتمكن من القضاء على ثورتهم نهائياً إلا بعد خمس عشرة سنة... حيث قضى عليها جيش المعتصم إثر حصار دام تسعة أشهر كاملة من سنة 220 هـ وكان عدد المقاتلين المستسلمين منهم فقط حسب رواية الطبري 12 ألف مقاتل. ورغم أن الزّط لم يستسلموا إلا بعد أن فرضوا على السلطة القبول بشرط تأمينهم على حياتهم وممتلكاتهم، فإن المعتصم أمر بنقلهم إلى الحدود حتى يكونوا عرضة لغارات جيش الروم. ويذكر أنَّ تلك الغارات أتت عليهم جميعاً ولم يفلت منهم أحد.

---

(1) الطبري ج 10 ص 306.

ثورة الزنج

ولكن منطقة البصرة هذه لن تعرف الهدوء الدائم وسوف تتمخض في سنة 255 هـ عن كبرى الثورات الطبقية في تاريخ الخلافة الإسلامية وهي ثورة الزنج... رأينا آنفاً تزايد أعداد الزنوج في الخلافة الإسلامية وأهمية دورهم الانتاجي... اذ لم يعد هؤلاء الزنوج العبيد يُستَعْمَلُون في الاشغال المنزلية فحسب أو في التجارة والصناعة وإنما أصبحوا يُستَعْمَلُون أيضاً وبأعداد غفيرة في الزراعة وإصلاح الأراضي... وفي الحقيقة فإن هذه الميزة للاقطاع الشرقي ليست جديدة تماماً وإنما هي مواصلة لما عرفته المنطقة على أيدي الاقطاع البيزنطي من استغلال مكثف للعبيد... ولا شك أن الحاجة إلى العبيد في الفلاحة قد ازدادت بشكل محسوس في ظل ما يعرف بالعصر الذهبي للدولة العباسية وذلك لأسباب ثلاثة أساسية:

1 ـ توظيف التجار للفائض من أموالهم في الزراعة مع الإقامة في المدن باعتبار أن التجارة هي نشاطهم الأساسي، دفعهم إلى إقتناء المزيد من العبيد لتشغيلهم في الأرض..

2 ـ ازدهار الحياة في المدن وثقل الضرائب دفع أعداداً كبيرة من الفلاحين إلى النزوح عن الأرياف للاستقرار في تلك المدن، وكان على أصحاب الأراضي من الإقطاعيين تعويضهم بالعبيد.

3 ـ اتساع برامج استصلاح الأراضي غير الصالحة للزراعة، الذي قامت به الدولة العباسية سواء مباشرة أو عن طريق توزيعها على كبار الملاكين والموظفين على سبيل الاقطاع وقد تطلب ذلك اعداداً كبيرة من الأيدي العاملة منخفضة التكاليف...

هذا زيادة على ما كان يتطلبه ازدهار صناعات الخزف والبلور والسجاد والأثاث والأدوات، من يد عاملة بخسة، وزيادة على ما

كانت تتطلبه حياة الرفاه الجديد التي كانت تحياها الفئات الغنية، من خدمات يقوم بها العبيد ـ ولا ننس كذلك أن ازدياد حاجيات الجيش العباسي للمقاتلين قد دفع السلطة إلى تلبية هذه الحاجيات عن طريق اقتناء العبيد وتدريبهم وتسليحهم.

كل هذه العوامل مجتمعة أدّت إلى كثرة عدد العبيد في المجتمع الإسلامي وتعاظم دورهم الإنتاجي، ولكنهم بالمقابل كانوا يعيشون ويشتغلون في ظروف لاإنسانية، يعانون الاكتظاظ وسوء التغذية والأشغال الشاقة مع الضرب والإهانة... وهو ما نمّى فيهم الشعور بالحقد وجعلهم مستعدين دوماً للاشتراك في أي تحرك يوجه ضد مستغليهم والسلطة التي تحميهم وتمثلهم...

وقد أشرنا إلى مشاركة عبيد المدينة في الثورة ضد الخليفة عثمان واستغلال الفرصة للتحرر من قبضة أسيادهم وكأنهم رأوا في تلك الثورة الاجتماعية أملاً للخروج من وضعهم المأساوي. ولكن الخليفة الجديد علي بن أبي طالب اضطر أن يأمرهم بالعودة إلى مالكيهم. وفي المدينة أيضاً وفي خلافة المنصور استغل العبيد خلافاً سياسياً بين عامل الخليفة وأحد أعيان المدينة، وما قام به الجنود من تعديات على التجار في الأسواق (حيث كانت تشتغل أعداد كبيرة من العبيد)، فثاروا على ذلك العامل وطردوه من المدينة بعد أن قتلوا العديد من جنوده.

وفي ذلك يقول الطبري في روايته لأحداث سنة 145 هـ ما ملخّصه[1] أنه في هذه السنة قدم المدينة عبد الله بن الربيع والياً من قبل أبي جعفر المنصور فنازع جنده التجار في بعض ما يشترونه

---

(1) الطبري ج 9 ص 235.

منهم، فخرجت طائفة من التجار وشكوا ذلك إلى ابن الربيع فنهرهم وشتمهم ممّا شجع الجند فانتهبوا شيئاً من متاع السوق واشترى جندي لحماً من جزار ورفض دفع الثمن فتجمع حوله عدد من المشتغلين في المجازر وقتلوه... ثم نفخوا في أبواق لهم فتجمعت منهم أعداد غفيرة هاجمت الجند بالعصي وأعمدة السوق فأكثروا فيهم القتلى وأجلوهم عن المدينة، وهاجموا منزل الوالي نفسه وانتهبوا ما فيه من مؤونة الجيش وباعوها بأثمان بخسة.

ويذكر الطبري جملة تكشف بكل وضوح حقيقة وضعهم الاجتماعي، وهو ما يفسر ما اتصفت به ثوراتهم من عنف، يقول:

«كان الواحد منهم ما عليه إلا خرقتان على عورته، ودرّاعة».

ورغم أن الطبري يشير إلى وجود زعماء يقودون هذه الانتفاضة وهم «وثيق ويعقل ورمقة» فإنهم في حقيقة الأمر لم يكونوا منظَّمين تنظيماً سياسياً وهو ما عبّر عنه ابن أبي سبرة الذي اندلعت الانتفاضة بسبب حبسه من طرف الوالي ثم حرّره العبيد وأتوا به وهو في الحديد ليخطب في الناس في المسجد، فتوجه إلى أعيان المدينة قائلاً:

«إنهم (العبيد) لا نظام لهم، ولم يقوموا بدعوة، وإنما هم قوم أخرجتهم الحمية».

وقد أكد هذا الرأي استجابة العبيد لتدخل أسيادهم لما طلبوا منهم إنهاء الانتفاضة فأجابوهم حسب رواية الطبري دوماً: «مرحباً بكم يا موالينا والله لم نقم إلا أنفة لكم...»

ولكن السبب الحقيقي لانتفاضتهم هذه لم يكن مجرّد الحمية والأنفة لأسيادهم، وإنما خاصة ما تمثله السلطة المركزية ورموزها في أعينهم من مسؤولية عما هم فيه من وضع أليم... وهو ما عبّر عنه

بجلاء أحد زعمائهم واسمه وثيق الجزار إذ أجاب «دعونا نشفكم ونشتف أنفسنا».

أما أكبر تجمع للعبيد فكان في منطقة البصرة إحدى كبريات مدن الخلافة وأكثرها حركية. وهذه المنطقة تمتد فيها السباخ والمستنقعات على مساحات شاسعة، وهي تدخل في أغلبها ضمن أرض الصّوافي... ومعظم الضياع الصالحة للزراعة كانت قد وزعت بصفة الاقطاع منذ أيام الفتح الأولى وخاصة في خلافة عثمان ثم في العهد الأموي، على الفاتحين العرب، وبما أن هؤلاء الفاتحين لا يشتغلون بالزراعة فقد عمدوا إلى استعمال العبيد بشكل مكثف.

وفي العهد العباسي نشطت حركة استصلاح الأراضي السبخة بإزالة طبقات الأملاح وتغذية التربة بمجاري الماء العذب وتجفيف المستنقعات، كما نشطت في سباخ البصرة صناعة استخراج الملح وجمعه وتنظيفه ثم تسويقه، وقد تطلبت كل هذه الأعمال جلب آلاف العبيد وتكديسهم في أكواخ من القش والقصب في ظروف قاسية جداً وكان يتكدس في التجمع الواحد ما بين 500 و5000 زنجي عرضة لحرارة الشمس المحرقة والتعب المرهق، إذ كانوا يُستَغلّون من الفجر إلى حلول ظلام الليل... ولم يكن غذاؤهم يتجاوز حفنات من التمر والطحين لا تكفي لسد الرمق... لكل ذلك كانوا عرضة لمختلف الأوبئة وخاصة حمى المستنقعات التي كانت تأتي على العديد منهم.

وإلى جانب هؤلاء الزنوج كان يشتغل أيضاً عدد كبير من العمال الأحرار القادمين من بين فلاحي الريف الفقراء والأعراب أو عامة المدن البطالين.

وهكذا كانت منطقة البصرة، اجتماعياً تنام على برميل من البارود ولا تنتظر إلّا الفتيل الذي سيحدث الانفجار. وفي سنة 255 هـ جاء

رجل يقول «إنه علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» يحمل النار إلى ذلك البارود... فانفجرت ثورة «الزنج» التي ستحرر مناطق شاسعة من سلطة الخليفة العباسي وتقر فيها حكمها مدة 15 سنة...

وكما يبدو من النسب العلوي الذي ادعاه علي بن محمد لنفسه، عن حق أو عن باطل، وما ينسب إليه من أنه كان يزعم لنفسه الخوارق[1] وأنه قد اوحى إليه بصوت الرعد أن يأتي البصرة لتخليص عبيدها وفقرائها مما هم فيه من ضنك وشدة.. يتضح لنا مرة أخرى أهمية الإيديولوجيا الدينية كقناع ومنشط ومبرر للثورات الاجتماعية... حتى أن علي بن محمد الذي سيعرف بصاحب الزنج، اختار يوم عيد الفطر لإعلان ثورته وكتب على اللواء الذي يحارب تحته هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.

وألح في الخطبة التي توجه بها اليهم بعد أن صلّى بهم، على أنه «لم يخرج لعرض من أعراض الدنيا، وما خرج إلا غضباً لله ولما رأى عليه الناس من الفساد في الدين. ظهر محمد بن علي أولاً في البحرين ودعا الناس إلى الثورة فانضم إليه حسب الطبري خلق كثير «وأحلوه من أنفسهم محل النبي حتى جبي له الخراج هنالك ونفذ حكمه منهم وقاتلوا أسباب السلطان بسببه» ولكن أمام ضربات السلطة اضطر إلى الالتحاق بالبادية بعد أن تفرّق من حوله أنصاره... وبعد مدة قضاها هناك يدعو البدو إلى مذهبه، قدم البصرة «وزعم لنفسه الخوارق»، فاجتمع إليه بشر كثير من غلمان الشورجيين (تجار

---

(1) الطبري ج 11 ص 174 وما يليها.

الملح)... ثم جمعهم وقام فيهم خطيباً، فمناهم ووعدهم أن يقودهم ويرئسهم ويملكهم الأموال وحلف لهم الأيمان الغلاظ، ألّا يغدر بهم، ولا يخذلهم ولا يدع شيئاً من الإحسان إلا أتى إليهم ثم دعا مواليهم فقال: قد أردت ضرب أعناقكم لما كنتم تأتون إلى هؤلاء الغلمان الذين استضعفتموهم وقهرتموهم وفعلتم بهم ما حرّم الله عليكم أن تفعلوه بهم، وجعلتم عليهم ما لا يطيقون...»

ثم أمر بهم فجلد كل عبد سيده 500 جلدة...

وهكذا انطلقت الثورة... ثورة هؤلاء العبيد الذين لا سلاح لهم إلّا حقدهم ومقتهم للأوضاع اللاإنسانية التي كانوا عليها... وبهذا الحقد وحده استطاعوا أن يقهروا الجيش العباسي المدرب أحسن تدريب والمسلح أحسن تسليح... ويذكر الطبري أنه خلال المعارك الأولى لم يكن في جيش صاحب الزنج إلا ثلاثة سيوف، ويصور لنا معركة من هذه المعارك التي خاضها الزنج بدون سلاح وانتصروا فيها بما يشبه النكتة. قال: «تنادي الزنج السلاح فبدر مفرج النوبي وريحان بن صالح وفتح الحجام وكان فتح يأكل فلما نهض تناول طبقاً كان بين يديه وتقدم أصحابه فلقيه رجل من الشورجيين يقال له بلبل فلما رآه فتح حمل عليه وحذفه بالطبق الذي كان في يده فرمى بلبل بسلاحه وولى هارباً وانهزم أصحابه وكانوا أربعة آلاف رجل فذهبوا على وجوههم وقتل من قتل منهم ومات بعضهم عطشاً وأسر منهم قوم فأتي بهم صاحب الزنج فأمر بضرب أعناقهم...»

وبهذه الصورة احتل علي بن محمد وصحبه من الزنج، ومن انضم اليهم من العبيد الفارين بأسلحتهم من الجيش الرسمي والفلاحين والعامة والقرامطة والأزارقة الخوارج والأعراب خاصة من قبيلة بني تميم، كامل منطقة البصرة التي جلا عنها سكانها الأغنياء

وفروا هلعاً إلى الشمال، كما وقعت بأيديهم مناطق خوزستان والأهواز وعبادان والأبلة... وبنوا لهم عاصمة منيعة سموها المختارة.

ومن المؤسف، كما لاحظت دائرة المعارف الإسلامية «أن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر إلا تفاصيل قليلة عن نظام حكومة الزنج التي كانت على النمط الشيوعي..»[1]

ولكن بيلاييف يقول مفسراً هزيمة الثورة ودون أن يذكر مصادره، بأن الزنج لم يقروا المبادىء التي ثاروا من أجلها «وفي آخر السبعينات من القرن التاسع (ميلادي) كان زعماء الزنج قد أصبحوا من كبار الملاكين وأصحاب العبيد، فراحوا يظلمون الفلاحين ويبتزون المال من العمال في الأرياف والمدن، كما أنهم كانوا يحتفظون بواردات الخراج والضرائب عوضاً عن استخدامها في تحسين وضع عامة الشعب من الزنج (...) وانقسم الزنج أنفسهم بسبب التفاوت الاقتصادي والسياسي الصارخ، كما أن مصالح مختلف الفئات بينهم ازدادت تضارباً وتبايناً، وشعر ثوار الزنج بخيبة أمل مريرة وأصبحوا مترددين في عزائمهم...»[2]

لا شك أنَّ الثورة وقعت في تجاوزات عديدة ضد الفلاحين، لما امتازت به من عنف وتقتيل ونهب لكل ما يمت إلى الأسياد القدامى بصلة.

ولا شك أيضاً أن الثورة لم تقض على العبودية في مختلف أشكالها، ولم يكن ذلك هدفاً من أهدافها لأن علي بن محمد نفسه قد وعد الزنج بامتلاك العبيد حسب رواية الطبري.. وإنما الذي قضت عليه الثورة هو النظام العبودي في الانتاج... فلم تعد علاقات الانتاج

---

(1) دائرة المعارف الاسلامية الطبعة العربية ج 10 ص 422.

(2) بيلاييف ـ نفس المرجع ص 328 ـ 329.

قائمة على العبودية، والعبيد الجدد، وهم أساساً من أسياد الأمس وأبنائهم وبناتهم الواقعين في الأسر، كانوا يستعملون في الخدمات.

ثم ان ضراوة القتال التي أبداها الثوار حتى سقوط آخر مدينة لهم وهي العاصمة المختارة ومقتل زعيمها علي بن محمد ـ بشهادة أكثر المؤرخين تحاملاً عليهم وهو الطبري ـ تفند ما ذهب إليه «بيلاييف». ولعل أسباب الهزيمة تعود أساساً إلى طول الحصار الذي ضربه الجيش العباسي الأكثر عدداً وعدة على الثورة.. واتساع رقعة القتال من مناطق السباخ حيث تلعب معرفة الزنوج الدقيقة بطبيعة التربة وبالمسالك بين أحراش القصب والمجاري المائية، لفائدتهم... وامتدادها إلى أراض أخرى يكون فيها التفوق في العدد والعدة هو العامل الحاسم.

ولعل تحرر العبيد وعزوفهم عن العمل الزراعي بعد ذلك وانشغالهم بالقتال قد جعل الحمل يثقل على كاهل حلفائهم من الفلاحين زيادة على ما كان يعانيه هؤلاء في مزارعهم ومواشيهم وأمنهم من جرّاء هذه الحرب الطويلة، مما جعلهم لا يتحمسون كثيراً لمواصلة دعمهم للثورة... كما أن ما اكتسبه الجيش الرسمي من خبرة في محاربة الزنوج خلال خمس عشرة سنة كاملة مكنه بلا شك من إحكام حصاره على حصون الثورة ومدنها قاطعاً بذلك بينها وبين مواطن دعمها في الريف... مما حرم الثوار من المؤن اللازمة وذكر الطبري أخباراً مطولة عما عمد إليه قائد الجيش العباسي من إغراء بالمال والأمان لفصائل من الثورة وحلفائها مع تشديد الحصار في نفس الوقت مما جعل مجموعات هامة تستسلم... ولكن مدينة المختارة صمدت للحصار صموداً أسطورياً ولم يدخلها الجيش العباسي إلا على جثث المدافعين عنها وفي مقدمتهم صاحب الزنج علي بن محمد.

وبذلك قضي على أهم ثورة طبقية بأتم معنى الكلمة... غير أنَّ أهم مكسب حققته هذه الثورة هو الضربة القاصمة التي أنزلتها بالنظام العبودي... الذي ظل يتطور ويتوسع حتى اندلعت ثورة الزنج فوضعت حداً لنموه... ولم يعد العبيد يستعملون بأعداد هامة في الزراعة وأعمال الرّي وإصلاح الأراضي... رغم أنه تواصل استعمالهم في الصناعة وفي الخدمات المنزلية، مما أدى إلى تقلص تجارة الرقيق في المنطقة.

ثورة القرامطة

اذا كانت ثورة الزنج هي ثورة العبيد تعضدهم بعض الفئات الفقيرة من فلاحين وأعراب وعمال أحرار، فإن الثورة القرمطية هي ثورة الفلاحين بلا منازع، دون أن يتخلف لفيف الفقراء الآخرين في البادية والمدن عن الانضمام إليها، وهم المتحالفون دوماً مع كل ثورة. وفي ذلك تقول دائرة المعارف الإسلامية: «القرامطة مجموعة من الثوار العرب والنبط ظهرت في سواد العراق إثر ثورة الزنج، أي منذ 264 هـ 877 م، وكانت تقوم على أساس شيوعية بدائية. وسرعان ما نشرت دعايتهم النشيطة، تنظيماتهم السرية في أوساط التجمعات العمالية في المدن والأرياف»[1].

ومما يؤكد أنَّ هذه الثورة هي ثورة الفلاحين، ما رواه الطبري من أن أحد ولاة الكوفة، توقف عن التنكيل بهم بعد إخماد انتفاضتهم سنة 289 هـ وذلك بسبب خوفه من خراب سواد العراق لأنهم كانوا فلاحيه وعماله.

ويكاد يجمع المؤرخون أن بداية هذه الحركة كانت سنة 264 هـ

---

(1) دائرة المعارف الاسلامية ـ الطبعة الفرنسية القديمة ـ مادة قرامطة.

إبان ثورة الزنج بالبصرة. إذ قدم في هذه السنة إلى منطقة الكوفة أحد دعاة الاسماعيلية ويسمى حسين الأهوازي، وكان معظم سكان هذه المنطقة الزراعية من النبط الذين عُرفوا تقليدياً بانشغالهم في الفلاحة، وكانوا آنذاك يعانون من تردي أوضاعهم بسبب كثرة الضرائب المفروضة عليهم واستغلال كبار الملاكين من الاقطاعيين لهم... ولذلك كانوا مستعدين لمتابعة كل من يبشرهم بالخلاص من ربقة وضعهم هذا. وقد شاركوا في مختلف الثورات التي عرفتها المنطقة خلال القرنين السابقين.. كما مدوا يد المساعدة إلى الزنج إبّان ثورتهم.

جاء حسين الأهوازي الكوفة يعلن أنه مبعوث إلهي ليخلص هؤلاء الناس من عذابهم، وبدأ بإظهار ورعه وتقواه.. وأشاع عن نفسه المعجزات علماً منه بأهمية القناع الديني كراية للثورة الاجتماعية.

فكان يشيع بين الناس قوله: «أمرت أن أشفي هذه القرية، وأغني أهلها وأستنقذهم أو أملّكهم أملاك أصحابهم»[1].

وقد تميزت الحركة القرمطية بنجاحها في إعطاء الدين بعداً مادياً اقتصادياً، على حد تعبير أدونيس حيث يقول:

«إن سمتها المميزة هي أنها حركة تمثل طبقة محددة وتدافع عن مصالحها، وتضع من أجل ذلك برنامجاً اقتصادياً ـ سياسياً. لقد أصبح الدين نفسه شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي، مرتبطاً بتاريخ نشأتها، وظروف هذه النشأة، والشروط الحياتية للبشر الذين انتموا إليها. لقد أعطت للدين وتعاليمه مفهوماً مادياً. وفي حين كانت الدولة

---

(1) تاريخ أخبار القرامطة ـ تحقيق سهيل زكار، ص 96.

تقول عن الحقيقة إنها بنت المطلق الثابت، كانت الحركة القرمطية تقول، بسلوكها وممارستها، إن الحقيقة هي بنت المتغير النسبي. فأفكار هذه الحركة نتاج تاريخي في مرحلة محددة، ضمن انتماء طبقي محدد، وهي تمثل تطلعات الطبقة المسحوقة وأهدافها. وهي لذلك حركة نقدية ثورية تهدف إلى تحويل المجتمع»[1].

وفي الكوفة التقى حسين الأهوازي بفلاح يسمى حمدان قرمط آمن بمذهبه وورثه بعده وأعطاه اسمه. وإلى حمدان قرمط يعود الفضل في إرساء أسس الحركة القرمطية.

وقد انتشرت حركة القرامطة بسرعة غريبة في أوساط الفلاحين أولاً، ثم امتدت لتشمل أهل الحرف والعامة في المدن، وكانوا حسب الدمشقي في كتابه «الإشارة إلى محاسن التجارة»: أكثر الأحرار فقراً. كما شملت قبائل بادية الشام الذين وصفهم البغدادي في «الفرق بين الفِرَق» بأنهم مضرب الأمثال في الفقر.

وقد استغل حمدان قرمط انشغال العباسيين بحرب الزنج فانصرف إلى بث دعوته، وشرع في بناء المجتمع القرمطي ضمن علاقات انتاج جديدة تقوم على الاشتراكية في مختلف وسائل الانتاج.. متدرجاً في ذلك من فرض ضريبة على كل فرد إلى دعوة جميع الأفراد إلى التنازل عن ممتلكاتهم لفائدة الجماعة.

ففي البداية طالب حمدان قرمط كل من يدخل الحركة، امرأة أو رجلاً، أن يتبرع بدينار.. فاستجابوا لذلك عن طيب خاطر، لأنه كان يوظف ما يجمعه منهم في الانفاق على المصالح العامة وخاصة على مساعدة الفقراء والمعوزين.. وفي مرحلة ثانية فرض عليهم الإلفة،

---

(1) أدونيس ـ الثابت والمتحول، ج 2 ص 68.

وهي حسب الطبري: «أنهم يجمعون أموالهم في موضع واحد، وأن يكونوا فيه كلهم أسرة واحدة لا يفضل أحد من أصحابه على صاحبه ولا أخيه في ملك يملكه بشيء البتة (...) وقال لهم لا حاجة بكم إلى الأموال، فإن الأرض بأسرها ستكون لكم دون غيركم (...) وأقام في كل قرية رجلاً مختاراً من الثقات فجمع عنده أموال قريته من غنم وبقر وحلي ومتاع وغير ذلك، فكان يكسو عاريهم وينفق عليهم ما يكفيهم حتى لم يبق بينهم فقير ولا محتاج (...) ولم يبق في ملك أحد منهم غير سيفه وسلاحه لا غير»[1].

ولا شك أنَّ هذا التنظيم المالي المشاعي كان له اثر كبير على انتشار دعوة القرامطة بين الفلاحين الفقراء والمعدمين من سكان المدن والأعراب الذين يعيشون حياة رثة خاصة وأنّ حمدان قرمط دعم هذا البعد المادي الاجتماعي لحركته بسند من الإيديولوجيا الدينية عندما أعلن أن نظام الإلفة هو تطبيق لما جاء بالقرآن مثل قوله: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا...﴾ كما سمّى جماعته في مجتمع الإلفة «المؤمنين المنصورين بالله الناصرين لدينه والمصلحين في الأرض».. ولم يغفل من أتى بعده من القادة، هذا الجانب الإيديولوجي فكانوا يرفعون في حروبهم ضد العباسيين أعلاماً بيضاء كتب عليها الآية: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾.

وبذلك نلمس تداخل العاملين الاقتصادي والايديولوجي الديني في تأطير الحركة القرمطية على الشكل الذي وضعه آنفاً أدونيس. أما عن أهمية العامل الاقتصادي فيقول محمد عبد الفتاح عليان: «يظهر

---

(1) تاريخ أخبار القرامطة ص 99.

لنا أثر العامل الاقتصادي في نجاح دعوة القرامطة بوضوح وجلاء، إذا ما تذكرنا أن أولئك الذين أسرعوا بتأييدها كانوا من صغار الفلاحين والعمال الزراعيين»[1].

وفي الحركة القرمطية، كما في الحركة البابكية عرفت المرأة طريقها إلى الاعتبار الاجتماعي، فكانت عنصراً فاعلاً في الحركة إلى جانب الرجل في مختلف الميادين، وقد بين الطبري كيف سارعت النسوة بالاستجابة لدعوة حمدان قرمط إلى إقامة الإلفة بالتبرع بحليهن وما يجمعن من أموال يحصلن عليها من عائدات الغزل، كما كانت المرأة حسب رواية الطبري أيضاً تشارك المقاتلين عناء المعركة.. ولعله بسبب هذه المشاركة الفعالة للمرأة القرمطية سهل انتشار التهم الرسمية ضد القرامطة بإباحة الاشتراك في النساء.

ولعله من المفيد هنا أن نلاحظ التنظيم الذاتي للقرامطة ضمن مجتمع الإلفة الذي لا تديره حكومة بالمعنى المألوف.. وإنما يقوم على نوع من التنظيم النقابي المهني، مما دفع بعض الباحثين الأوروبيين خاصة، مثل المستشرق ماسينيون إلى إرجاع الفضل في ظهور التنظيمات النقابية في الإسلام إلى جماعة القرامطة.

وكذلك لم يكن للقرامطة جيش نظامي، وإنما كان نظامهم العسكري يقوم على ما يدعى اليوم بالجيش الشعبي حيث يكون كل مواطن ومواطنة جندياً في حالة احتياط. فالجميع يحملون السلاح ويتدربون عليه.. وفي وقت الحاجة يجتمعون وراء الداعية لينفذوا مهام عسكرية معينة ثم ينصرفون إلى أشغالهم العادية. وهكذا تمكن الجيش الشعبي للقرامطة من إلحاق هزائم ثقيلة بالجيش العباسي قبل

---

(1) م. عبد الفتاح عليان ـ قرامطة العراق ص 25.

أن يتمكن من القضاء عليهم نهائياً في صحراء الشام وسواد العراق سنة 316 هـ.

أما في البحرين فقد كان لأبي سعيد الجنابي مؤسس الدولة القرمطية هناك، فضل تطوير نظام التسيير الذاتي للقرامطة إلى نظام حكم جماعي يتولى فيه السلطة مجلس منتخب من ستة أعضاء.. كما طور الجيش الشعبي التطوعي إلى جيش شعبي منظم خاض به معارك منتصرة ضد الدولة العباسية ببغداد والدولة الفاطمية بالقاهرة وحاصر ابنه أبو طاهر سنة 317 هـ مكة وأخذ منها الحجر الأسود ونقله إلى الأحساء عاصمة القرامطة بالبحرين.

وقد قامت الدولة القرمطية في البحرين سنة 286 هـ على يدي أحد الموفودين من قرامطة الكوفة وهو أبو سعيد الجنابي وبمساعدة قبيلة عبد قيس من ربيعة. وهناك بلغت تجربة «الإلفة» درجة من التطور جعلت العديد من المؤرخين يعتبرونها أول تجربة شيوعية.. فقد أمّمت الدولة جميع وسائل الانتاج وخاصة الأرض وقطعان الماشية والجمال.

وطالبت كل مواطن بتقديم ما في استطاعته من عمل وتكفلت بالمقابل بتسديد جميع حاجياته وحاجيات أسرته من مأكل وملبس ومسكن.. أي من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته.. كما شجع القرامطة الصناعات الحرفية بتوفير المواد الأولية للحرفيين وضمان اشتراء منتوجاتهم من طرف الدولة التي احتكرت التجارة الخارجية. وحماية لاقتصاد هذه الدولة الفتية، جعل القرامطة عملتهم من الرصاص بدل الذهب حتى لا يقع تهريب هذا المعدن الثمين خارج حدود الدولة. ونظراً لما يستفيده المواطنون من منافع نظام الإلفة، فقد كانوا يدافعون عن دولتهم بكل صلابة شأنهم في ذلك شأن اخوانهم من قرامطة العراق، حتى أصبحوا يمثلون قوة يخشى جانبها.

وهو ما أشار اليه المؤرخ النويري بقوله في الجزء الثالث من نهاية الأرب (ص 58):

«وبسط بعضهم أيديهم بسفك الدماء وقتلوا جماعة ممن أظهروا خلافاً لهم، فخافهم الناس واستوحشوا من ظهور السلاح بينهم، فأظهر كثير من مجاوريهم جزعاً منهم. ولم يبق أحد إلا خافهم. ولا بقي أحد يخافونه لقوتهم ولتملكهم في البلاد».

وهكذا، وبعد أن تعرضنا بإيجاز لمختلف الحركات الثورية التي ظهرت في الإسلام بداية من الثورة الكبرى ضد الخليفة عثمان إلى الحركة القرمطية التي غطت النصف الثاني من القرن الثالث والقرن الرابع للهجرة.. نلاحظ، تصويباً لآراء إنجلس بهذا الشأن، أنَّ الثورات الحقيقية في الإسلام غيرت وبعمق نمط الانتاج وكيفت علاقاته بحسب مصلحة الفئات الاجتماعية التي كوّنت العمود الفقري لتلك الحركات.. إلا أنَّ النمط الجديد لم يكتب له أن يصبح نمطاً سائداً في المجتمع الإسلامي، لأنَّ هذه الثورات لم تتمكن من تحطيم الهيكل الاجتماعي السياسي القديم والمتمثل في مؤسسة الخلافة.. بل كانت الغلبة تؤول في النهاية إلى هذه المؤسسة التي كانت تسارع بتحطيم ما بنته الثورة من علاقات انتاج جديدة. وذلك لأن موازين القوى والظروف الموضوعية لم تكن في صالح القوى الاجتماعية التي قامت بتلك الثورات. وهو ما وضحناه آنفاً.

أما تلك «الثورات» التي تحدث عنها إنجلس والتي انطلق منها ابن خلدون في تحليله للوضع السياسي في شمال افريقية فهي لم تكن ثورات حقيقية. ولم تعْدُ أن تكون انقلاباً في نطاق الصراع من أجل السلطة السياسية لا غير، وبالتالي فإنها بطبيعة تركيبتها الاجتماعية لم يكن من هدفها ولا من مصلحتها تغيير علاقات الانتاج السائدة ما دامت ستوظفها لفائدتها.

خاتمة:
المسلمون والإسلام

من خلال تحليلنا السابق لتاريخ الإسلام نلاحظ بكل وضوح أنه تاريخ صراع اجتماعي سياسي، وليس ذلك بالأمر المناقض لطبيعة الأمور ولا لمنطق تاريخ الأديان.. وليس عيب الإسلام إن كان تاريخه يدحض ما يدعيه له بعض الإسلاميين من دعاة العودة إلى الأصول، من إطلاقية مجردة فوق الزمان والمكان والإنسان، كالبديهيات الرياضية التي لا تقبل الجدال ولا الخلاف. ذلك أنَّ الدين، كحركة اجتماعية بالأساس، هو نتاج التاريخ الانساني، وفي عالم الانسان لا مجال للثوابت المطلقة والبديهيات الرياضية، لأن الانسان، كما يقول فويرباخ، هو «نتاج الانسان والثقافة والتاريخ..» وبالتالي فإن النص الديني (القرآن والسنة في الإسلام) كأي نص، لا يكتسب معناه إلا بقراءته. ولا يخفى أن كل قراءة هي بالأساس عملية تأويل، تتأثر إلى حد بعيد بشخص القارىء وظروفه مما يجعل النص الواحد يتعدد بتعدد القراءات وتزداد أهمية هذه الحقيقة البسيطة عندما يكون القارىء مجموعة بشرية، لا فرداً، كما هو الشأن في النصوص الإيديولوجية ومنها الدين.

وهذه الصبغة الجماعية لقراءة النص الإيديولوجي (الديني)، تجعل عملية التأويل تتأثر بالعوامل التاريخية للمجموعة البشرية المتفاعلة مع

ذلك النص، سواء في بعدها الأفقي، أي داخل المجتمع الواحد في زمن واحد. فيكون لكل طبقة اجتماعية تأويلها الخاص.. أو عمودياً أي بحسب التطور التاريخي لطبقة معينة في مجتمع معين، أو للمجتمع ككل. وهذا ما تشهد به تلك الصراعات الدموية التي تحدثنا عنها في صلب الإسلام بين مسلمين متحاربين باسم الإسلام «نفسه».

وهي في الحقيقة صراعات بين قراءات اجتماعية متباينة للاسلام.

لذلك يصبح من الخطل القول بوجود إسلام أصل مطلق، ساءت أمور المسلمين لما تخلوا عنه، وعلينا اليوم أن نعود إلى ذلك الأصل لنجيب به على مختلف مشاكلنا الحاضرة، جميعاً وفي نفس الوقت، لا فرق بين عامل وعرف إلا بالتقوى.

والحال أنَّ دخول المجتمع الإسلامي في مرحلة ركود وانحطاط لا يعود إلى الدين في ذاته لا بالسلب ولا بالايجاب، وإنما يعود إلى طبيعة تطور هياكله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بشكل لم يسمح بتواصل عملية الانتاج وإعادة الانتاج في ظروف ملائمة.

وتكمن محدودية مثل هذا التفكير الساذج التبسيطي في عدم فهم أصحابه لأمر بديهي وهو أن الإسلام، ككل الإيديولوجيات الدينية ذات البعد الانساني تقوم على موازنة بين العام والخاص.. بعكس الأديان المحلية التي لم تستطع الانتشار ولا التواصل في الزمان، لأنها لم تطور في صلبها هذه الموازنة الديناميكية بين ما هو عام فيها وما هو خاص. والعام في الدين هو الجانب الاعتقادي الذي به يكون المسلم مسلماً.. وهو الجانب المطلق في الزمان والمكان والذي يكسب ديناً ما بعده الشمولي والانساني.

وأما الخاص فهو جانب التشريع وكل ما يتعلق بالوظيفة الاجتماعية للانسان، والعلوم المختلفة والتنظيم السياسي الخ... وكل

ذلك لا يمكن أن يكون أمراً ثابتاً مطلقاً في الزمان والمكان وإنما هو خاضع لسنة التطور التاريخي للانسان نفسه. وفي ذلك يقول ابن خلدون:

«ومن الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام..»

ولعل ما ساهم في طمس الفارق بين هذين الجانبين في الإسلام وقاد بالتالي إلى الخطأ والوهم ما وضحه الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الاسلام وأصول الحكم» من جمع الرسول بين النبوَّة والقيادة السياسية في نفس الوقت، فاختلط في تصور المسلمين ما هو عقائدي مطلق بما هو ظرفي خاص، جاء لحل مشكلة معينة طرحت على المجتمع آنذاك، وكان على الرسول بصفته القائد السياسي أن يجد لها الحل. وكثيراً ما كانت تلك الحقوق نفسها تُلغى متى تغيرت الظروف ولم تعد ملائمة لها وهو ما عرف بالناسخ والمنسوخ في القرآن والذي لم يتوقف إلا بموت الرسول وتوقف الوحي، ولكنه في الحقيقة لم يتوقف كلياً وإنما تغير شكله بظهور الاجتهاد الذي جاء نتيجة ما فرضه الواقع من ضرورة الملائمة بين النص الديني والتغيرات التاريخية العميقة التي كان يمر بها المجتمع المسلم.

ولو تتبعنا ما عرف في فقه القرآن بأسباب النزول، لرأينا أنَّ جميع التشريعات الإسلامية قد جاءت إثر حدوث مشكلة معينة واجهت النبي في حياته الخاصة أو في سياسته للدولة.

فالآية التي تضبط أحكام الزنى، وتحدد عقوبة الاتهام به باطلاً وتضبط شروط ثبوته، إنما جاءت إثر حديث الإفك الذي اتهمت فيه عائشة زوجة النبي بالخيانة الزوجية.

والتشريع الذي حرم التبني إنما جاء ليحسم في الجدل الذي ثار

بسبب زواج النبي من زينب بنت جحش، زوجة ابنه بالتبني.. الخ. وهكذا كانت تأتي الأحكام القرآنية استجابة لمتطلبات الواقع العملي في معايشته اليومية، وبالتالي فإنه لم يتصور حلولاً لمشاكل لم تطرح آنذاك وإن كانت ستطرح في زمن لاحق ليفرق بعضها المسلمين شيعاً وأحزاباً متقاتلة كما رأينا في مسألة الخلافة مثلاً.

ومن البلاهة رفض الخوض في تلك المسائل لأن النص لم يخض فيها.. ومن الخطل أيضاً أن نجيب عن إشكاليات مجتمعنا اليوم بما أجاب به النص الديني على إشكاليات واقع المجتمع المسلم في القرن الأول للهجرة.. وعلى كل فإن الواقع الإسلامي في تطوره لم يأخذ كثيراً بعين الاعتبار هذه الاطروحات الصفوية الأصولية... وفي فترة ما، لم تتجاوز القرون الثلاثة الأولى حاول الفقهاء جاهدين تمطيط النص الديني ليشمل قدر الامكان حركة المجتمع في تغيراتها السريعة والعميقة ونجحوا في ذلك إلى حد، عبر حركة الاجتهاد.

وقد اعتمدت حركة الاجتهاد الوسائل المنهجية التالية في عملها الفقهي هذا، بهدف مواكبة النص الديني للواقع من جهة ومحاولة كبح حركية المجتمع المسلم في حدود ما يمكن أن يتسع إليه ذلك النص:

1 ـ القراءة الحرفية للنص (القرآن والسنة).

2 ـ إجماع المسلمين الأوائل وخاصة من الصحابة وقد قيس سلوكهم على سنة الرسول.

3 ـ القياس..

4 ـ أعمال أهل المدينة (أخذ به مالك وحده).

وحتى في تقيد الفقهاء بهذه المقاييس، اختلفت تأويلاتهم اختلافاً عميقاً.. وتباينت قراءاتهم لنفس النص الديني بتباين الأوضاع الاجتماعية التي ينتمي اليها كل فقيه.

وسنكتفي هنا للتدليل على ذلك بالخلاف بين فقهي الإمام مالك والإمام أبي حنيفة.. فرغم أن هذين الفقيهين قد عاشا في عصر واحد إذ ولد أبو حنيفة سنة 80 هـ وولد مالك سنة 93 هـ فإنهما اختلفا اختلافاً شديداً في تخريجاتهما وفتاويهما الفقهية، فاشتهر مالك بالتزمت والتقيد الحرفي بالنصوص وعرف أبو حنيفة بالتسامح ومد دائرة النص إلى آفاق أبعد بكثير مما تحتمله حرفيته (النص)... وذلك عن طريق ما ابتكره من حيل فقهية تسهل على الناس تجاوز المحرمات والموانع الدينية في غير الأمور العقيدية، التي تعرقل أو تعوق نشاطهم الاجتماعي.

ولا شك أن هذا الاختلاف بين المذهبين يجد جذوره وتبريراته في الاختلاف الواضح بين بيئة الكوفة، المدينة التجارية الكبرى حيث ولد وعاش وأفتى أبو حنيفة، وبيئة المدينة الحجازية البدوية حيث ولد وعاش وأفتى مالك..

فتزمُّت مالك يعكس تزمت أهل البادية وغلظة عيشهم، وتشدد قيمهم الأخلاقية، ولذلك انتشر مذهبه بسرعة في المناطق التي يغلب عليها النظام القبلي مثل شمال إفريقية.

أما أبو حنيفة فرجل من أكبر التجار وأبرعهم ولد في مدينة الكوفة في أيام اتساعها وازدهارها وتحولها إلى حاضرة تجارية من أهم الحواضر التجارية العالمية آنذاك.. مما جعلها مدينة مفتوحة لرياح مختلف الحضارات والثقافات.. كما كانت ملتقى لأناس من أجناس مختلفة وذوي انتماءات حضارية وثقافية وقيمية متباينة.. وقد طرحت الحياة التجارية والتعامل المالي والسلعي الداخلي والخارجي قضايا عديدة ومتجددة على المجتمع المسلم في الكوفة وفي العراق عموماً.. ولم تكن النصوص الدينية لتسعف الناس بالأجوبة فيما يطرح عليهم ويجدّ بينهم من خلاف.. كما أن الحركية الحضارية ـ الثقافية

التي أحدثتها الثورة وتلاقح الحضارات، جعلت من الصعب على المجتمع أن يعيش حياته الجديدة ويتقيد بموانع الدين في نفس الوقت.. وكل ذلك حتم قراءة جديدة للنص الديني يطوعه لمنطق هذه الحياة الجديدة فلا يعرقلها ولا تتجاوزه معرضة.. وكان فقه أبي حنيفة الإمام التاجر استجابة فقهية لهذه الضرورة الموضوعية.

فليس من سبيل الصدف أن التجارة نالت من فقه أبي حنيفة موضع الصدارة. فاهتم بقضايا العقود والمبادلات والبيع والشراء والأسعار حتى قال أبو زهرة: «لعل الفقه الحنفي أول فقه تعرض لتشعيب مسائلها وتفريع فروعها»[1].

من ذلك مثلاً ضبطه لطرق تسعير الثياب (وهي ميدان تجارة أبي حنيفة) بأن أباح إضافة على رأس المال «أجرة القصار والصباغ والغسال والفتال والخياط والسمسار ويباع مرابحة وتولية على الكل للعرف، لأن العادة جرت فيما بين التجار، أنهم يلحقون هذه المؤن برأس المال».

وذلك أنَّ اتساع تجارة العراق كان بعكس تجارة المدينة البسيطة.. اذ كانت «تفد العراق البضائع من كل بقاع العالم (...) يباع الحاضر منها في الأسواق وتعقد على الغائب صفقات السلم (...) ولم يكن ذلك بالحجاز لأن الحجاز بعد أن انتقلت منه حاضرة الخلافة إلى الشام أولاً ثم إلى العراق ثانياً قل شأنه من ناحية التجارة والاقتصاد (...) وقد جاء أبو حنيفة في تلك السوق الرابحة المائجة بشتى البضائع وشتى المعاملات»[2].

إلّا أنَّ تأثير الحياة التجارية في فقه أبي حنيفة لم يقف عند العقود

---

(1) محمد أبو زهرة «أبو حنيفة» ص 359.
(2) نفس المرجع ص 364.

بل تجاوزه إلى ميدان الحياة الاجتماعية والعائلية والأحوال الشخصية ونمط العيش، فكان لذلك فقه أبي حنيفة في روحه ومنهجه وأحكامه استجابة عملية لمتطلبات الحياة العملية في مجتمع تجاري متحرك. ولذلك نجد منهجه الفقهي يعطي مكانة خاصة للاستحسان والعرف ومراعاة مصالح الناس حتى أنه اعتبر العرف أصلاً من أصول الفقه الإسلامي فيما لا نص فيه من كتاب وسنة.

وقد تحدث عنه سهل بن مزاحم قائلاً: «كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان، ما دام يمضي له، فإذا لم يمضِ له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به»[1].

ولعل العقلية التجارية التي يصدر عنها فقه أبي حنيفة هي التي تفسر ما يطبع هذا الفقه من روح التسامح والليبرالية إن صح التعبير. ويتجلى ذلك خاصة في مسألتين امتاز بهما أبو حنيفة وهما اهتمامه البالغ بالحرية الفردية، وفتحه لأبواب شرعية من وراء الشرع بما كان يسنه من حيل فقهية.. فمن حيث اهتمامه بالحرية الفردية، انفرد أبو حنيفة من بين الأئمة في القول بأن للمرأة كامل الحق في أن تتولى تزويج نفسها بنفسها. بينما تحصر بقية المذاهب هذا الحق بين يدي ولي أمرها.

كما ينفرد أبو حنيفة بالقول بحرية أي أنسان عاقل بالغ في أن يتصرف في ماله وممتلكاته كما يشاء. ولا يشاطر بذلك بقية الأئمة في القول بالحجر على السفيه (أي وضعه تحت رقابة القاضي إذا كان لا

(1) مناقب أبي حنيفة للمؤقت المكي ص 179.

يحسن التصرف في ماله).. كما يعطي الحرية المطلقة للانسان ليتصرف في ما يملك دون تدخل القضاء بينما يقيد مالك مثلاً، تلك الحرية بعدم الإضرار بالغير.

كما انفرد أبو حنيفة من بين الفقهاء في رفضه لوقف الأموال والممتلكات وأباح فقط وقفها بصفة مؤقتة على سبيل الإعارة على أن لصاحبها الحق في استرجاعها متى شاء هو أو ورثته. وذلك لأن نظام الأوقاف لا يتماشى مع ديناميكية الروح الاقتصادية للمجتمع التجاري. وأما من حيث قوله بالحيل الشرعية، فقد كان يفتي بها من يكون في ضيق فيخرجه منه بالتحلل من الأحكام والقيود الشرعية بحيل ملتوية تبقي ظاهرياً على الحكم الشرعي. ولذلك قال عنه بعض منتقديه: «من نظر في كتاب «الحيل» لأبي حنيفة أحل ما حرم الله، وحرم ما أحل الله»[1]. وهكذا يمكن القول بأنَّ عملية توسيع النص الثابت لمواكبة الواقع المتطور، قد أعطت أقصى ما يمكن أن تعطيه مع أبي حنيفة. ولم يعد ممكناً بعد ذلك احتواء الواقع الجديد بالنص القديم وهنا حدث الفراق بين مسيرة الاجتهاد ومسيرة الواقع الاجتماعي.. فبينما واصل المجتمع تطوره التاريخي قدماً، وقف النص عاجزاً عن ملاحقته.. مكتفياً بمحاولات كبحه وردّه إليه، ولكن بدون جدوى. فاتسعت الهوة وازداد النص انغلاقاً على ذاته في عملية دفاعية، وازداد الواقع عنه بعداً حتى برز جلياً أنَّ هنالك ثنائية بين الإسلام والمسلمين، وهي ثنائية كانت مدعوة تاريخياً إلى المزيد من القطيعة والتفارق.. وهو ما حدث فعلاً واكتمل منذ القرن الرابع للهجرة أو حتى منذ أواسط القرن الثالث حيث أصبح المجتمع ورغم مواصلة اعتناقه للجانب العقائدي من الإسلام، يعيش ويتطور في حقيقة الأمر

---

(1) أبو زهرة ـ نفس المرجع.

خارج حرفية النص الإسلامي، وأخذ يبحث له عن مراجع إيديولوجية أخرى وجدها في الفلسفة والحركة العلمية التي كانت آنذاك تشهد أوج ازدهارها.. وقد ترجم عن ذلك إخوان الصفاء عندما نادوا بأنَّ الشريعة الإسلامية لم تعد صالحة لسياسة المجتمع لأنها دنست حسب رأيهم التبريري، بالضلالات ودعوا إلى ضرورة مزجها ـ وعندما نتتبع رسائلهم نفهم تعويضها ـ بالحكمة اليونانية.

وقد تجاوزت النزعات الالحادية التي نشطت في تلك المرحلة، هذا المطلب، لترفض الإسلام أصلاً كعقيدة ونظام معاً.

ولقد بدا جلياً منذ القرن الرابع على الخصوص أن المسلمين انقسموا إلى ثلاث فئات كبرى بحسب موقفهم بين الواقع والنص الديني.. حيث أنه كان على الانسان إما أن يختار الواقع الحضاري الذي يعيشه مع الخروج على النص الديني. وإما أن يرفض الواقع ويختار النص بكل ما يستتبعه ذلك من انبتات وغربة عن الواقع.. ولذلك عرف القرن الرابع ظاهرتين اجتماعيتين متناقضتين: المجون والزندقة من جهة، والتصوف من جهة ثانية. في حين حاولت فئة ثالثة أن تجمع بين الواقع الجديد والنص الديني بواسطة الرياء والنفاق فكان الكثيرون حتى من بين القضاة والفقهاء يعيشون حياة مزدوجة: حياة خاصة يغلب عليها المجون والتحلل، وحياة عامة يغلب عليها التزمت.. وهو ما صوره أبرع تصوير بديع الزمان الهمذاني خاصة في مقامته الخمرية. ويذكر أبو حيان التوحيدي في «الامتاع» أن أبا القاسم الداركي الفقيه الشافعي وقاضي الري «كان يأكل الدنيا بالدين ويغلب عليه اللواط، ولا يرجع إلى ثقة وأمانة»[1].

وبشكل مواز كانت العقلية العلمية الوافدة خاصة في القرن الثاني

(1) أبو حيان التوحيدي ـ الإمتاع ج 1 ص 141.

مع ما ترجم إلى العربية من ثقافة اليونان والهنود، تتدعم وتنمو معمقة بذلك الهوة الفاصلة بين النص والمجتمع.. فالقرآن ككتاب ديني لم يمثل علماً بالمعنى الدقيق للكلمة.. ولكنه يتضمن الكثير من «المعارف» الشائعة حتى ذلك العصر في البيئة العربية، إلا أن اطلاع الناس على العلوم اليونانية المتقدمة، وانكباب العديد من العلماء المسلمين بأنفسهم على التأكد من صحة ما تضمنته من معطيات، وما حققوه في هذا الباب من إضافات وتصحيحات قلب المعطيات المعرفية المضمنة في القرآن رأساً على عقب.. ورغم تكفير الغزالي باسم الفقه السني للفلاسفة والعلماء، فإن هؤلاء ظلوا يواصلون بحوثهم التي غالباً ما كانت تقودهم إلى مناقضة ما جاء في القرآن وخاصة في علم الفلك والهيئة حيث كان للعديد من العلماء المسلمين وخاصة الإدريسي فضل القول بكروية الأرض رغم صراحة الآيات القرآنية القائلة بانبساطها مثل قوله في سورة الغاشية: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾. بل لقد ظل العديد من الفقهاء المسلمين حتى أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن يقولون بانبساطها ويكفرون من يقول بكرويتها. وقد دار في ذلك جدل طويل في ق 19 بين المناعي المفتي المالكي والشيخ محمد بيرم الخامس المفتي الحنفي: الأول يقول بالانبساط والثاني يقول بالكروية.

وأمام ما بلغته الحياة العلمية والتقنية في عصرنا هذا فإنه يصبح من المضحك حقاً الاصرار على اعتبار القرآن مقياساً علمياً لمختلف هذه العلوم والمكتشفات التي أحدثت أكبر ثورة في تاريخ البشرية. وليس العيب عيب القرآن، إن لم يتضمن الحقائق والمكتشفات العلمية، وانما هو ذنب أولئك الذين يتعسفون عليه ليحولوا كلامه وحروفه وفواصله إلى معادلات رياضية ومسائل جبرية، ونظريات في الذرة

والإعلامية.. ويكفي الإسلام فخراً أنه حث على العلم وطلبه، ويكفي المتعسفين عليه باسم العلم والفقه معاً، محاولات لِلَيّ عصاهم في عجلة التاريخ لأن العصا تنكسر والعجلة تواصل سيرها دون أن تعبأ بهم.

وليس استنقاصاً من الدين الإسلامي إذا لم يكن يتضمن الأجوبة العلمية التي تتطلبها الحياة اليوم لأنَّ العلم وبحكم تعريفه ليس من مشمولات الدين.. بل ولم يكتب للعلم أن ينطلق فعلاً ويتطور الا ساعة تحرر من قبضة الدين.. بحيث أن تاريخ تطور العلوم في القرون الوسطى كان في الحقيقة تاريخ صراعها مع الدين.

وكذلك كان تطور العلوم العربية في ظل الإسلام وبالصراع معه في نفس الوقت.

ولا بد أن نلاحظ هنا أنَّ كل ما انجزه العلماء والفلاسفة والمفكرون في ظل الحضارة الإسلامية حتى وإن كان متنافياً مع المنطق الديني إنما هو في الحقيقة جزء لا يتجزأ من تراث الإسلام.. ويمكن أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إنَّ الحركات الفكرية الالحادية التي شهدها تاريخنا هي ذاتها جزء من هذا التراث الإسلامي، لأنها جميعاً كانت بشكل أو بآخر نتاج جدل وحوار وصراع مع الإسلام.

وهذا يقودنا إلى التأكيد على أن الإسلام لم يكن للعرب والمسلمين ديناً فحسب وإنما كان كذلك حركة ثقافية حضارية خصبة ومتفتحة للجوانب المضيئة والمثرية في التراث الانساني السابق عموماً. وإذا كانت اوروبا الحديثة قد بنت نهضتها القومية على القطيعة مع الدين المسيحي فإن العرب بنوا نهضتهم القومية على أرضية الإيديولوجيا الدينية الناهضة وبحافز منها. ولا شك أن هذا العامل جعل الإسلام يطبع بعمق مختلف نواحي المجتمع العربي المسلم سلباً وإيجاباً بالتوافق والوئام أو بالجدل والصراع. وهذه

الحقيقة لا يمكن أن نفهم بدونها الدور الذي لعبته وما تزال تلعبه الإيديولوجيا الدينية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية. ومن كل هذا نخلص إلى التأكيد على ضرورة التمييز في تعاملنا مع الإسلام كمسلمين، بين العقيدة الإسلامية (وهي حق مشاع للجميع، ومسألة خاصة بين المؤمن وربه، اذ لا كهانة في الإسلام ولا وساطة بين الله والعباد.. وليس لأحد امتياز تكفير غيره..) وبين الإسلام كتشريع وعلاقات اجتماعية وسياسية، وهذه موكولة إلى المجتمع ذاته يتصرف فيها بما يتلاءم مع مصالحه ويفرضه عليه واقع عصره بحيث تكون تشريعات المجتمع نابعة من ظروفه الخاصة كما نبعت التشريعات القرآنية من الظروف الخاصة لمجتمع المدينة في أوائل القرن السابع للميلاد. ولا يمكن بأية حال سحب ما كان صالحاً للقرن السابع على القرن العشرين. ولعل أبلغ ما جاء في هذا المعنى في مقدمة «أقوم المسالك» من تفسير شيخ الإسلام الحنفي محمد بيرم الأول، للسياسة الشرعية بأنها: «ما يكون الناس معه أقرب إلى الاصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي..»

أما البعد الثالث الذي يجب تمييزه في تعاملنا مع الإسلام، فهو البعد الثقافي الحضاري، وهو بعدنا التاريخي ومصدر من مصادر اعتزازنا. وحتى نكون أوفياء لهذا التراث الثقافي الحضاري، يجب أن نتعامل معه تعاملاً نقدياً خلّاقاً بعيداً عن مركبات النقص أو مركبات الغرور.. وبالتالي بعيداً عن الانبتات من جهة والتحجر والانغلاق من جهة ثانية.. ولن يكون ذلك إلّا بفرز الجوانب العقلانية المضيئة في تراثنا الإسلامي فننميها ونطورها ونستوحي منها، ولكن بإدماجها في سياق الحضارة الانسانية عموماً.. أما الجوانب اللاعقلانية والظلامية فلا بد من كشفها بعيداً عن أقنعة التقديس حتى نحول دون تواصلها في حياتنا اليوم لأنها للأسف ما تزال متواصلة.

ملاحظات حول الثورة الإيرانية

إن المتتبع للحركة الثورية في إيران منذ أوّل حركة احتجاجية سنة 1878 ضد منح البارون «دي رويتر» الإنكليزي حق احتكار كافة مصادر التعدين والمواصلات في ايران لمدة 50 سنة، ثم ثورة التنباك سنة 1895 للمطالبة بإلغاء امتيازات التبغ الممنوحة إلى انكليزي آخر هو الميجور «تالبوت» والثورة الدستورية سنة 1905 (المشروطة) إلى ثورة 78 ـ 1979 ضد الشاه وحليفته أميركا، يلاحظ أربعة أمور هامة وهي:

1 ـ دور رجال الدين الهام في هذه التحركات، وبالتالي دور الإيديولوجيا الدينية.

2 ـ الربط بين معاداة السلطة القائمة وتحالفاتها الأجنبية.

3 ـ فعالية الدوافع الاقتصادية والاجتماعية وأهمية دور البازار...

4 ـ أهمية الحشود الشعبية كعنصر فعّال في مختلف هذه التحركات، وفي الحقيقة فإن هذه العوامل فيما يخص ايران متشابكة ومتداخلة بحيث يصعب الفصل بينها بكل وضوح..

فرجال الدين في ايران مؤهلون أكثر من زملائهم من فقهاء السنة في أي بلد اسلامي آخر، للقيام بدور هام في الحياة الاجتماعية والسياسية ويستمدون هذا الامتياز من طبيعة المذهب الشيعي عموماً والإثني عشرية خصوصاً وهو المذهب الرسمي السائد في إيران،

لذلك وجب علينا أن نلقي بعض الأضواء على حقيقة هذا المذهب. يقول ابن خلدون:

«الإثنا عشرية يزعمون أن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد ابن الحسن العسكري ـ ويلقبونه المهدي ـ دخل (سنة 874م الموافق لسنة 261هـ) في سرداب بدارهم في الحلة (قرب بغداد) وتغيب حين اعتقل مع أمه وغاب هنالك، وهو يخرج آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلاً، يشيرون بذلك إلى الحديث الواقع في كتاب الترمذي في المهدي، وهم إلى الآن ينتظرونه ويسمونه المنتظر لذلك، ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قدموا مركباً فيهتفون باسمه ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية، وهم على ذلك لهذا العهد...»[1]

ومن الواضح في الفكر الشيعي عموماً أهمية القول بغيبة الإمام العادل وانتظار عودته، في الحفاظ على روح الثورة الدائمة في وجه الضربات الشديدة والهزائم المتوالية التي منيت بها طوال تاريخها الدامي.

ومن الواضح أيضاً في الفكر الشيعي الربط ربطاً عضوياً بين الدين والسياسة ضمن إيديولوجيا دينية نبعت بالأساس من صراعات سياسية اجتماعية حول الخلافة، وقد تجسد ذلك في الربط الوثيق بين جوهر الإمامة والعدل في شخص الإمام العادل.. ومصطلح العدل هنا له مدلول شامل للاقتصاد والسياسة.

ومنذ البداية كانت صلة الفكر الشيعي بالفقراء صلة جلية باعتبار أنّ هذا الفكر هو بالأساس تعبير عن رغبة الفئات الفقيرة في المطالبة

(1) ابن خلدون ـ المقدمة ص 177.

بحقوقهم كاملة مما أفاء الله على المسلمين، واستأثرت به الفئة القليلة من الأثرياء والمحظوظين.

ونجد في ذلك العديد من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ذكر منها هادي العلوي هذا الحديث الذي رواه الداعية الاسماعيلي النعمان بن حيون المتوفي سنة 363 هـ في كتابه «شرح الأخبار في فضائل الائمة الأخيار..» وفيه يخاطب الرسول علياً بن أبي طالب قائلاً: «يا عليّ إنَّ الله زينك بزينة الأبرار عند الله، الزهد في الدنيا، ووهب لك حب المساكين فجعلك ترضاهم أتباعاً ويرضون بك إماماً..»[1].

ويعلق الكاتب على هذا الحديث بقوله: «ومع استبعاد صحة هذا الحديث فإن دلالته تتركز في كونه صدى لتلك العلاقة الحميمة التي جمعت بين علي بن أبي طالب والعامة، وبلغت أوج تحققها في المد الشعبي (الذي أطاح بعثمان) والذي اندمج علي في تياره»[2].

وتتعمّق هذه العلاقة لدى الشيعة الإثني عشرية أكثر من غيرهم لإيمانهم بأن الإمام الثاني عشر لحظة ولد جهر كالمسيح، بإيمانه وصلّى ونطق بهذه الآية:

﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ..﴾[3].

ويمثل الحسين الشهيد قمة التضحية في سبيل إقرار العدالة الاجتماعية ضد سلطة الحيف والفسق المتمثلة في يزيد بن معاوية،

---

(1) هادي العلوي ـ نفس المرجع ص 79.

(2) هادي العلوي ـ نفس المرجع ص 80.

(3) حامد الغار ـ دور العلماء المعارض في السياسة الايرانية المعاصرة ـ ضمن كتاب: «إيران 1900 ـ 1980» ص 175.

ويقوم إحياء ذكرى استشهاد الحسين في إيران بتمثيليات درامية شعبية وتلاوة الشعر (وهو ما يعرف بالتعازي) ـ خير مغذٍ لهذا الوعي الحاد بمأساة كربلاء، طوال القرن التاسع عشر، وحتى اليوم «جزء حيّ من التاريخ الغيبي» على حد تعبير حامد الغار الذي يضيف محقاً قوله: «من الضروري النظر إلى التجريح العنيف للذات الذي يمارسه بعض المشاركين في التعازي، على أنه بالدرجة الأولى نتيجة للرغبة في المشاركة باستشهاد الإمام، ويمكن إشباع هذه الرغبة بطريقة واقعية أكثر من خلال الثورة ضد الطغيان القائم، وليس من المبالغة القول بأن العواطف التي تظهر عادة في «التعزية»، تستطيع في سياق التحريض السياسي، أن تتخلى عن إطار تعبيرها التمثيلي لتجعل من النضال المعاصر إعادة تمثيل لكربلاء...»[1] وهذا العامل يفسر بوضوح حضور الحشود الشعبية ودورها الحاسم في مختلف التحركات الثورية بإيران وخاصة منها خلال ثورة 78 ـ 79 الأخيرة، وفي مثل هذه التربة المواتية للخروج والتمرّد بما يغذيها من استعداد دائم للتضحية، كان دور رجال الدين هاماً.. ذلك أن مفهوم غيبة الإمام يعني أن السلطة الحقيقية تعود إليه، ولكن غيبته الوقتية تمنعه من ممارستها مباشرة، ولذلك وجب النيابة عنه في توجيه جمهور المؤمنين..

وتوكل هذه الوظيفة إلى جهاز الائمة المجتهدين أو المراجع الذين تعود إليهم مهمة توجيه المؤمنين في شؤون دينهم ودنياهم. وبذلك تعتبر كل سلطة دنيوية حتى ولو كانت شيعية مثل سلطة الكاجار وآل بهلوي، سلطة اغتصابية، أي أنها اغتصبت الحكم من الإمام الغائب.. ولذلك وجبت محاربتها.. حتى أن كل سلطان من هؤلاء تقترن صورته غالباً في أذهان المؤمنين بصورة عدو الله وقاتل الحسين يزيد

(1) نفس المرجع ص 178.

بن معاوية. وكثيراً ما اقترن اسم محمد رضا بهلوي في شعارات الجماهير المتجمعة في الساحات والشوارع باسم «يزيد العصر» إذ إنه كما لكل عصر إمامه فلكل عصر أيضاً يزيده.

وهذه الوظيفة «المرجعية» الاجتهادية لرجال الدين في الشيعة الإثني عشرية منحتهم تأثيراً لا يمكن أن يحظى به رجال الدين السنة الذين يعتبرون بصفة تقليدية جزءاً من جهاز السلطة الحاكمة، ولهذا يحق لنا أن نتساءل بكل جد إن كان ما وقع في ايران يمكن معاودته في بلد اسلامي سني؟ ولعل الإجابة بالنفي هي الجواب الأكثر منطقية، وحتى مع ظهور أئمة مناضلين سياسياً وفي قطيعة مع الصنف الرسمي من رجال الدين السنة (حركة الإخوان المسلمين مثلاً) فإنها تبقى مفتقدة لتلك الأرضية الإيديولوجية الثورية ذات التأثير العميق في المجتمع الشيعي، حيث كثيراً ما يبرز في صلب المؤسسة الدينية، أحد آيات الله كمرجع أعلى يكون نائباً للإمام الغائب في إمامة المجتمع[1].. وكان قوام تلك الأرضية الإيديولوجية أكثر من 90 ألفاً من رجال الدين المنظمين في مؤسسة «كنسية» إن صح التعبير، بين آيات الله ـ حوالى مائة ـ وخمسة آلاف من حجج الإسلام و11 ألفاً من طلاب العلوم الدينية وعدد غير محدود من الوعاظ والمؤدبين وأئمة المساجد ومنظمي الجنازات والاحتفالات الدينية. وتتصرف هذه المؤسسة في عائدات مالية ضخمة تجعلها في غنى عن مساعدة السلطة وتتأتى هذه العائدات من أموال الصدقات والزكاة والأعشار والأوقاف والنذور.

وقد ارتبطت السلطات «الاغتصابية» في ايران بالشركات

---

(1) أنظر ألان شينال ـ الشيعة وأحداث إيران ضمن كتاب «les Régimes Islamiques»..

الاستعمارية الأجنبية القادمة من «الغرب الكافر».... في تهديدها للمصالح الوطنية للفئات الشعبية وللبورجوازية الوطنية التجارية والصناعية والريفية.. ولهذا كانت ثورة 1878 وثورة التنباك سنة 1895 نتيجة تحالف واسع بين سكان الريف وسكان المدن وخاصة نقابات الصناع والتجار في البازار.. لأن التفويت في الاحتكارات للشركات الأجنبية مقابل مكاسب تجنيها العائلة الحاكمة، قد ألحق شديد الأضرار بهذه الفئات الوطنية، كما ان غزو البضائع الصناعية الغربية للأسواق الايرانية قد ألحق بالغ الضرر بالصناعات الوطنية وخاصة في ميدان النسيج.

وقد جاء في وثيقة رسمية كتبها أحد جامعي الضرائب واصفاً الوضع آنذاك في أصفهان: «في الماضي كانت المنسوجات الجيدة تصنع في أصفهان، حيث كان الناس، فقراؤهم وأغنياؤهم يلبسون المنتوجات المحلية، ولكن في السنوات الأخيرة تخلى الناس عن أجسادهم وأرواحهم ليشتروا المنتجات الأوروبية الملونة وذات النوعية المنخفضة ولكن الرخيصة، وأحدث الناس بعملهم هذا خسائر فادحة أكثر مما تصوروا: فالنّساجون المحليون، بتقليدهم الأقمشة الأجنبية، خفضوا من نوعية بضائعهم، لذا امتنع الروس عن شراء المنسوجات الايرانية، وعانى كثير من الصناعات من الخسائر الفادحة. فقد شكل الناسجون عشر النقابات في هذه المدينة، على الأقل، ولم ينج حتى الخمس.. وكان حوالى واحدة من عشرين من الأرامل يعتشن من الغزل. أما الآن فقد خسرن مصدر العيش الوحيد، كما عانت أيضاً نقابات هامة أخرى كالصباغين والقصارين..»[1].

---

(1) يرفند أبراهميان ـ خلفيات وعوامل الثورة الدستورية 1906 ضمن كتاب «شيران...» ص 36..

وجاء في رسالة من أحد تجار قزوين إلى صحيفة وطنية صادرة آنذاك قوله: «بأي قانون تبيع حكومتنا حقوقنا القومية لمبتزي الأموال الأجانب؟ إن هذه الحقوق، حسب مبادىء الإسلام وقوانين إيران التقليدية معاً، هي ملك لشعب بلدنا. إن هذه الحقوق هي وسائل معيشتنا. الا أن حكومتنا تقايض أملاك المسلمين وتعطيها لغير المؤمنين، بأي قانون؟ هل مات شعب ايران حتى تبيع الحكومة إرثه بالمزاد العلني؟..»[1].

ولهذا سيكون البازار ونقاباته المهنية إحدى المكونات الأساسية للحركة المعارضة للتحالف بين السلطة الايرانية والقوى الامبريالية في مختلف مراحل تلك الحركة انطلاقاً من ثورة التنباك ومروراً بثورة المشروطة إلى تأميم حكومة مصدق الوطنية لصناعة البترول.. (ولو مع شيء من الاحتراز في المرحلة الأخيرة بالخصوص).

وفي السنوات الأخيرة من حكم محمد رضا شاه بهلوي.. كان البازار يعاني من ضغط الطبقة البورجوازية الكمبرادورية.. ويدفع صغار التجار وصغار رجال الأعمال ثمن التضخم والأزمة الاقتصادية الخانقة.. ولفهم أهمية البازار ـ يجب أن نعلم أنه يمثل المعقل الأساسي للطبقة المتوسطة التقليدية[2] ويضم 350 ألف صاحب محل يسيطرون على ثلثي تجارة التفصيل في البلاد بأكملها، ويغطي سوق طهران وحدها مساحة ثلاثة أميال مربعة ويضم أكثر من 10 آلاف مخزن وورشة. ويمتاز تجار الأسواق بتنظيماتهم التجارية والحرفية (نقابات) العريقة.. ويستمدون نفوذهم

---

(1) نفس المرجع ص 42.

(2) نلخص هنا ما أورده في هذا الشأن الباحث الايراني يرفند أبراهميان ضمن المرجع السابق بعنوان «أسباب ثورة 1978».

من آلاف العمال المشتغلين عندهم وآلاف الباعة المتجولين وصغار السماسرة وتجار التفصيل المرتبطين بهم كما كان لهؤلاء نفوذ هام في الريف عن طريق المزارع التي يملكونها هناك، وعن طريق المصانع الصغيرة التي يقيمونها في القرى (مثل السجاد والأحذية) والتي بلغ عددها 435 ألف مصنع يشغل كل واحد منها أقل من 10 عمال أغلبهم من النساء، ولذلك كان لهذه الطبقة تأثير واضح وهيمنة إيديولوجية على فقراء الأحياء القصديرية ومدن الأكواخ، كما كان لها «روابط اجتماعية ومالية وسياسية وعقائدية وتاريخية مع المؤسسة الدينية».

وقد صحب تكوين الشاه سنة 1975 لحزب «النهضة» الوحيد هجوم مكثف من طرف السلطة على تجار البازار بدأ بحل الجمعيات الحرفية وإرغام تجار البازار والحرفيين على الانخراط في فروع الحزب الجديد، الذي أخذ ينادي بإزالة أسواق البازار وتسويتها بالأرض لتقام مكانها بناءات عصرية «لائقة» وبناء سوق تديرها الدولة. كما كانت سياسة منح القروض الميسرة من بنوك الدولة للمحظوظين وكبار المقاولين قد جعلت هؤلاء يفتحون أسواقاً عصرية «سوبر ماركت» هددت بشكل مباشر مصالح البازار.. في حين كان أعضاء البازار من الطبقة الوسطى مجبرين على الاقتراض من البنوك الخاصة مقابل فائض يتراوح بين 20% و30% بينما لا يتجاوز فائض بنوك الدولة 6%.

ولعل هذه الهجمة بلغت ذروتها مع محاولة تحميل تجار البازار فشل السياسة الاقتصادية وغلاء الأسعار المهول والتضخم المالي المرتفع، فبث الحزب الحاكم عشرة آلاف مفتش في الأسواق يراجعون حسابات التجار والمقاولين وأودع السجن نحو 8000 من رجال الأعمال ونفى 23 ألفاً آخرين من مواطنهم في

المدن وحكم بخطايا مالية على مائتي ألف من تجار التفصيل والباعة المتجولين.

وقد عبّر أحد التجار عن حتمية مواجهة البازار لحكم الشاه بقوله لجريدة «نيويورك تايمز»: «لو أننا تركنا الشاه فسيدمّرنا. ان البنوك تقوم بعمليات استيلاء. والمحال الضخمة تدمر حياتنا، والحكومة سوف تزيل الأسواق لتجد مكاناً لإقامة مكاتب الدولة..».

أما في الريف فقد جاء «الاصلاح الزراعي» الذي أنجزه محمد رضا بهلوي ليحطم العلاقات الاقطاعية القديمة خاصة بسبب ما صحب هذا الاصلاح من محاولات لرأسملة الريف من طرف نخبة من الاقطاعيين المتحولين، في ظل حكم آل بهلوي الاقطاعي في شكله والبورجوازي في مضمونه، إلى رأسماليين جدد، وذلك على حساب 76% من الفلاحين الصغار و23% من الفلاحين بلا أرض، مما سارع من وتيرة حركة النزوح إلى المدن الصناعية الكبرى وخاصة العاصمة طهران وقد بلغ معدل النزوح 28 ألف نازح في السنة يتوجه 80% منهم إلى العاصمة طهران ليكونوا تجمعات فقراء الأحياء القصديرية الذين سيكون لهم شأن كبير في حركات الحشود الشعبية بشوارع العاصمة إبانً الثورة، ومن هذه الأوساط الريفية تنحدر الأغلبية المطلقة من رجال الدين وخاصة في المراتب المتوسطة والدنيا، وحتى في المراتب العليا ومن بين هؤلاء برز التيار الراديكالي في المؤسسة الدينية والذي يمثله كل من الخميني والطالقاني ومنتظري ومظهري...

ويوجد في صفوف المراتب العليا من رجال الدين العديد من ممثلي الاقطاع الريفي المتضرر من الاصلاح الزراعي وهم الذين يمثلون ما يمكن تسميته بالجناح اليميني في المؤسسة الدينية ومن أبرز

وجوهه آيات الله: شريعتمداري، كلبايكاني، المرعشي، النجفي، الخ.

في حركة الاحتجاج ضد بيع الكاجار لاحتكارات المعادن والمواصلات والتبغ لشركات أجنبية ثم في ثورة المشروطة (أي الدستور) ما بين سنتي 1878 ـ 1905 كان الحزب السياسي المنظم الوحيد الذي بمقدوره قيادة الحركة هو المؤسسة الدينية. فأفتى الائمة بتحريم التدخين وأفتوا بشرعية الدستور الذي كان في الحقيقة مطلب الانتلجنسيا المتأثرة بالغرب، ومن أهم ممثليها آنذاك «ملكوم خان» الذي كان من أبرز من نادوا بضرورة تقييد الحكم بالقوانين، وحتى لا تلاقي دعوته رفض رجال الدين كان يؤكد دوماً على أهمية اكساب تلك المطالب العلمانية المستمدة من التقاليد السياسية الغربية صفة إسلامية، شأنه في ذلك شأن المصلحين في البلدان العربية، أمثال الكواكبي وخير الدين وغيرهما، وفي محاضرة له ألقاها بلندن توجه إلى الحاضرين من الإنكليز قائلاً:

«لقد وجدنا أنَّ الأفكار التي لم تكن مقبولة بأي شكل عندما جاءت عن طريق عملائكم في أوروبا، كانت تصبح مقبولة حالاً وبحبور عظيم عندما كان يؤتى بالبرهان على أنها تكمن في الإسلام، وباستطاعتي أن أؤكد لكم أن التقدم القليل الذي ترونه في فارس وتركيا خاصة في فارس يعود إلى حقيقة أن بعض الناس قد أخذوا مبادئكم الأوروبية وبدل أن يقولوا بأنها جاءت من إنكلترا أو فرنسا أو ألمانيا، قالوا: «ليس لنا أي شأن مع الأوروبيين ولكن هذه هي المبادىء الحقيقية لدينا (وهذا صحيح بالفعل)، التي أخذها الأوروبيون وكان لهذا تأثير رائج في الحال»[1]. غير أن مساندة رجال

---

(1) فالح عبد الجبار ـ إيران: الثورة بعد سنوات خمس ـ مجلة الحرية الفلسطينية 5 شباط/ فقريه 1984.

الدين للدستور تجد كذلك مبرراً لها في العداوة التقليدية، بين هؤلاء والسلطة السياسية المركزية التي كانت تحد من نفوذهم.. ثم سرعان ما سيختلفون مع فئة الانتلجنسيا العلمانية المنظمة في الحزب الديمقراطي، ويتحالفون بقيادة آية الله الطباطبائي والبهبهاني مع تجار البازار في التشكيلة السياسية الناطقة باسمهم وهي «حزب الوسط»، ويحرضون الجماهير على مهاجمة مقرات الحزب الديموقراطي وسوف نجد رجال الدين المحافظين في صفوف المعارضين لسياسة مصدق الوطنية وحتى من سانده منهم انقلب عليه. وقد حركوا جموعاً من الموالين لهم للتظاهر أثناء انقلاب محمد رضا بهلوي سنة 1953 ضد حكومة مصدق ليقدموا دعماً إعلامياً لعودة الشاه... ولكن مع تعزز الاصلاحات الادارية وانتشار المدارس العلمانية واتساع تأثير أفكار الغرب بتزايد عدد المثقفين الجدد الذين لا يخضعون لسلطة رجال الدين، كما أن تزايد حجم الطبقة الشغيلة وانتشار الأفكار الثورية خصوصاً بعد نجاح الثورة البلشفية وقيام جمهوريات الاتحاد السوفياتي المجاورة.. قد ساهم في خلق حركية اجتماعية جديدة بحيث لم تعد الإيديولوجيا الدينية الشيعية هي التعبير الوحيد عن الطموح الشعبي إلى العدالة الاجتماعية وبالتالي بدأت المؤسسة الدينية تفقد نفوذها التقليدي شيئاً فشيئاً لتفسح المجال للتنظيمات السياسية العلمانية ونقابات العمال.. والجمعيات الطائفية والمهنية.. وخاصة في الفترة الفاصلة ما بين 1941 عند سقوط حكم رضا شاه، و1953 عند قيام حكم ابنه محمد رضا شاه.

ومن أبرز التنظيمات التي ظهرت في هذه الفترة وتعاظم تأثيرها على الساحة الايرانية كان حزب توده إيران الشيوعي (أي حزب الجماهير الايرانية) والتنظيم النقابي المرتبط به والمعروف باسم «المجلس المركزي للنقابات المتحدة لعمال وكادحي ايران» ويقول

عنه يرفند أبراهميان: «بدأ هذا الحزب في أيلول 1941 كحلقة صغيرة من المثقفين الماركسيين، ولكنه ما لبث أن شهد نمواً سريعاً بين سنتي 1941 و1945 حتى كان الحزب قد أنشأ فروعاً في كل مدينة تقريباً يزيد عدد سكانها على عشرة آلاف نسمة، وضم في صفوفه أكثر من 40 ألف عضو، كان أربعون بالمائة منهم من العمال، وبلغ مجموع ما ضمه الحزب إلى العمل النقابي 335 ألفاً من الأجراء وعمال الياقات البيض»[1].

وقد جاءت انتصارات هذا الحزب نتيجة لالتصاقه بالنضالات العمالية والشعبية يؤطرها ويقودها حتى أصبح عشية انقلاب 1953 وعلى حدّ تعبير السفير الانكليزي محذراً حكومة بلاده «القوة الأساسية المتماسكة في البلاد والتي تتمتع بسيطرة كاملة على الحركة العمالية في ايران» إذ بلغ عدد أعضائه ومؤيديه حوالى 325 ألفاً، وتمكّن من حشد مائة ألف نسمة في المظاهرات بشوارع طهران، وهو أكبر تجمع استطاع أن ينظمه حزب سياسي آنذاك. وهذه القوة لحزب «تودة» هي التي تفسر عنف الضربة التي وجهت إليه منذ قيام الانقلاب، وخلال السنوات اللاحقة من حكم محمد رضا بهلوي قتل العديد من مناضليه وكوادره وسجن غيرهم كثيرون وتشردت مجموعات أخرى فضلت المنفى.. ثم جاءت الانقسامات العديدة في صفوف الحزب والأخطاء السياسية لتزيد من ضعفه على المواجهة لمدة سنوات طويلة. وفي هذه الأثناء وأمام تحجير كل تنظيم سياسي وملاحقة مناضليه بدأ نفوذ المؤسسة الدينية يعود إلى سابق عهده إذ لم يعد هنالك من تنظيم يعبر الناس من خلاله عن احتجاجهم ورفضهم لما يلحقهم من جراء السياسة القائمة، إلا

(1) نفس المرجع.

هذه المؤسسة الدينية بما تمتلكه من آلاف المساجد والمدارس الدينية، في مختلف المدن والأحياء والقرى الايرانية وكانت هذه المساجد تتحول في لحظات التحريض السياسي المتصاعد إلى محتشدات حقيقية لجموع الغاضبين والمعارضين بفضل ما تتمتع به الأماكن من حصانة لأن قوات الأمن والسافاك لا تتجرأ على اقتحامها.

أما ظهور العداوة بشكل سافر بين المؤسسة الدينية ككل، وبين نظام محمد رضا شاه يعود في الحقيقة إلى السنوات الأخيرة، لأن رجال الدين لم يظهروا عقب الانقلاب الذي رحب به بعضهم، رفضاً يذكر لحكم آل بهلوي، بل على العكس من ذلك كان هنالك «شعور على نطاق واسع بأن عودة الشاه قد أدت إلى تلافي خطر شيوعي حقيقي نشأ في الأيام الأخيرة من حكم مصدق»[1] ولم تبدأ معارضة الخميني بصفة علنية إلا في سنة 1963، وقد اقترنت معارضته مع بداية الاصلاح الزراعي وبعض الاصلاحات الاجتماعية كمنح المرأة حق الاقتراع.. فراج آنذاك أن هذين العاملين هما سبب اعتراضه غير أنه فيما بعد نفى ذلك نفياً قاطعاً.

وبعد موجة الاحتجاج التي أعقبت المواجهة بين الشاه والخميني سنة 63 ونفي هذا الأخير، يمكن القول بأن تلك المعارضة قد فترت حتى اندلاع ثورة 78 ـ 79 من رحاب جامعة طهران إلا أنه بداية من سنة 1971 بدأ العمل المسلح الذي كانت تقوم به التنظيمات اليسارية الدينية (المجاهدون الإسلاميون أو مجاهدو خلق) والماركسية (الفدائيون الماركسيون أو فدائيو خلق).

---

(1) أبراهميان ـ نفس المرجع ص 69.

وكانت هذه العمليات تستهدف عملاء السافاك والمؤسسات الرسمية والخبراء العسكريين الأميركان، وكان لهذه التنظيمات المسلحة دورها النشيط في المعركة الحاسمة التي أنهت آخر مقاومة لبقايا نظام الشاه، وذلك بدعم من حزب توده الذي عاد إلى النشاط العلني والذي انتخب زعيم جناحه اليساري أميناً أول وأعلن تأييده لحرب العصابات واستعداده لتوزيع السلاح وخوض الصراع المسلح. ويعود الفضل في هزيمة الحرس الأمبراطوري الشرس وفتح السجون، ومهاجمة الثكنات وافتكاك أسلحتها إلى مقاتلي تلك التنظيمات المسلحة المدربين على حرب العصابات، وفي ذلك كتبت جريدة لوموند في تغطيتها لأحداث الأيام الثلاثة الأخيرة الحاسمة في مسيرة الثورة: «إن رجال حرب العصابات وحدهم نجحوا في أنْ يُنَحُّوا باحتقار الجيش الذي كان يوماً جيشاً منيعاً..» وهو ما جعل مهدي بزرغان يصرح في الأبان بقوله: «إن الثورة لن تنسى الدور الذي لعبه رجال حرب العصابات وحزب تودة..» ولكن مع بداية عهد حكومة الثورة صعدت الرجعيات الدينية والقوى الدينية المحافظة إلى مراكز القرار واستحوذت شيئاً فشيئاً على مكاسب الثورة وشرعت في تحويلها إلى حسابها الخاص فعادت تنظيمات حرب العصابات اليسارية تناضل ضدهم، وعندها تفطّن الليبرالي بزرغان نفسه «أن اليسار الايراني أخطر أعداء الثورة فهم لم يصنعوا شيئاً في الصراع ضد الشاه، وهم الآن يحرِّضون العمال على الاضراب ويسوقون المواطنين السذج للتظاهر، والجماعات الإقليمية للتمرد، إنهم عملاء السافاك..».

ونظرة عابرة على هذا الجدول بقتلى حرب العصابات ما بين 1971 و1977 تكفي للردّ على السيد مهدي بزرغان:

إنتماء القتلى سياسياً

ظروف القتل	الفدائيون الماركسيون	المجاهدون الإسلاميون	المجاهدون الماركسيون	ماركسيون المراكسيون	إسلاميون آخرون
قتلوا في معارك	106	36	16	11	8
أعدموا	38	15	10	12	16
عذبوا حتى الموت	10	18	1	9	4
مفقودون	6	1	2	6	-
انتحروا	5	1	1	-	-
قتلوا في السجن	7	2	-	-	-
المجموع	172	73	30	38	28
عدد النساء منهم	22	7	8	2	-

فحتّى إذا كانت قوة حزب تودة قد تناقصت بشكل كبير إثر انقلاب 53، فإن الأفكار الماركسية ظلت تجد صدى خاصة في أوساط المثقفين والشباب، بل إن الماركسية كان لها تأثير خاص على الجناح اليساري في الحركة الدينية وبالخصوص حركة الشباب الإسلامي المنظمة في صلب مجموعة «مجاهدو الخلق» مما أدى إلى انشقاق مجموعة «المجاهدون الماركسيون» عن المجموعة الأم، وإعلان اعتناقها، كما يدل اسمها، للمبادىء الماركسية.. إلا أن اهتمام المجاهدين بالماركسية كان مبكراً إذ جاء في بعض أدبياتهم قولهم:

«إن الحكم يحاول أن يخلق هوة بين المسلمين والماركسيين. ومع ذلك ففي اعتقادنا أنه لا وجود إلا لعدو رئيسي واحد ـ هو الإمبريالية

والمتواطئون المحليون معها. إن السافاك حين تطلق النار تقتل مسلمين وماركسيين على السواء، وهي حينما تعذب فإنما تعذب مسلمين وماركسيين. وبالتالي ففي الوضع الراهن هناك وحدة عضوية بين الثوريين المسلمين والثوريين الماركسيين. وفي الحقيقة لماذا نحترم الماركسية؟ بالطبع إن الإسلام والماركسية ليسا متطابقين. ومع ذلك فإن الإسلام هو بالتأكيد أقرب إلى الماركسية منه إلى البهلوية. فالإسلام والماركسية يعلمان الدروس ذاتها لأنهما يحاربان ضد الظلم. والاسلام والماركسية يحتويان على الرسالة نفسها لأنهما يلهمان الشهادة والنضال والتضحية بالذات. من أقرب إلى الإسلام: الفيتنامي الذي يقاتل ضد الإمبريالية الأميركية أو الشاه الذي يساعد الصهيونية؟ لأن الإسلام يحارب القهر فإنه سيعمل جنباً إلى جنب مع الماركسية التي تحارب القهر أيضاً. إن لهما عدواً واحداً: الإمبريالية والرجعية»[1] أما دوافع تحول فصيل من المجاهدين سنة 1975 إلى الماركسية وتحول تنظيمهم إلى تنظيم ماركسي لينيني، فيوضحها أحد زعمائهم وهو مجتبى طالقاني ابن الإمام آية الله طالقاني، في رسالة إلى والده، يقول فيها:

«لقد مرت الآن سنتان كاملتان منذ أن غادرت الوطن، وانخرطت في العمل السري وفقدت اتصالي بك. ونظراً لاحترامي العميق لك وبسبب السنوات العديدة التي أمضيناها معاً نحارب الإمبريالية والرجعية فإنني أحس بالحاجة لأن أشرح لك السبب في أنني والأسرة التي تتبناني قد قررنا أن ندخل تغييرات رئيسية في تنظيمنا.. لقد تعلمت منذ أيامي الأولى بجوارك كيف أبغض هذا الحكم الطغياني المتعطش للدماء، ولقد عبرت دائماً عن كراهيتي من خلال الدين، من خلال

---

(1) نفس المرجع ص 189.

تعاليم محمد وعلي والحسين النضالية. واحترمت دائماً الإسلام كتعبير عن الجماهير الكادحة التي تناضل ضد القهر.. مع ذلك فإنني بدأت في السنتين الأخيرتين في دراسة الماركسية.. وكنت من قبل أعتقد أن باستطاعة المثقفين المناضلين أن يدمروا النظام. أما الآن فإنني مقتنع بأن علينا أن نتحول صوب الطبقة العاملة. ولكن لتنظيم الطبقة العاملة يتعين علينا أن نرفض الإسلام، لأن الدين يرفض القوة الديناميكية الرئيسية المحركة للتاريخ قوة الصراع الطبقي. وبطبيعة الحال فإن باستطاعة الإسلام أن يلعب دوراً تقدمياً خاصة في تعبئة المثقفين (الانتلجنسيا) ضد الإمبريالية، ولكن الماركسية وحدها هي التي تقدم تحليلاً علمياً للمجتمع وتنطلق قدماً إلى الطبقات المستغلة (بفتح اللام) لكي تحقق التحرير. من قبل اعتدت أن اعتقد أن أولئك الذين يؤمنون بالمادية التاريخية لا يستطيعون أن يقدموا التضحية الأسمى لأنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة، أما الآن فإنني أعرف أن أسمى تضحية يمكن للمرء أن يبذلها هي أن يموت من أجل تحرير الطبقة العاملة»[1].

غير أن الصراع لم ينحصر بين المؤسسة الدينية التقليدية واليسار الإسلامي والماركسي، وإنما انتقل إلى صلب المؤسسة الدينية نفسها بعد تصفية حلفائها من يساريين وليبراليين (سقوط بزرغان وبني صدر..).. وتجد هذه الصراعات في صلب المؤسسة الدينية تبريرها في الأصول الطبقية المتباينة لرجال الدين أنفسهم.. لأن هذه المؤسسة لا تمثل وحدة متجانسة بل هي «ذات تركيب طبقي بالغ التنوع، وقد قدمت ممثلين سياسيين ومعبرين إيديولوجيين، لكل الأحزاب السياسية، بما تمثل من طبقات وفئات اجتماعية متعارضة»[2].

---

(1) نفس المرجع ص 152.

(2) نفس المرجع ص 153.

فلا غرابة إذا لاحظنا أن هذا الصراع قد عبر عن نفسه مثلاً من خلال مسألة الاصلاح الزراعي، ومسألة تأميم التجارة الخارجية اذ تمكنت الفئات المحافظة والرجعية من فرض التراجع عن الإصلاح الزراعي ورفض قانون تأميم التجارة الخارجية باعتبار أن كل حدّ من الملكية الخاصة يتنافى مع الإسلام، وقد استطاعت هذه الفئات ذات الارتباطات الطبقية الرأسمالية وشبه الاقطاعية أن تحقق هذا الانتصار بفضل من يمثلها من مراجع دينية في مجلس حماية الدستور حيث يتمتع آيات الله المحافظون والرجعيون بالأغلبية، وقد أعلن بعض هؤلاء المجتهدين من المراجع الدينية استعدادهم لإعلان الجهاد المقدس ضد الاصلاح الزراعي. ويمكن تفسير هذا الحماس الديني بسهولة اذا علمنا أن هؤلاء المراجع من كبار الملاكين العقاريين ويتمتعون بعائدات هامة من توكلهم على ممتلكات الأوقاف.

وليس من الغريب كذلك أن يصدر هؤلاء الفقهاء قانوناً يحرّم تداول كتابات مطهري أحد فقهاء الثورة لقراءاته الدينية الاجتماعية المنحازة إلى الفلاحين والفئات الشعبية.. وهم الذين كان أقصى ما ينادون به قبيل الثورة على لسان آية الله شريعتمداري: إصلاح نظام الملكية بالعودة إلى دستور 1905، ولا شك أن هذا الصراع أمر طبيعي في حركة ثورية عفوية في جزئها الأكبر، جمعت في صلبها فئات اجتماعية متباينة المصالح.. لأن «جميع الطبقات لا يمكن أن تحكم في وقت واحد» واذا كان ميزان القوى مرحلياً يخدم مصالح الفئات الرجعية والمحافظة فإن ديناميكية الثورة التي لم تتوقف بعد، رغم تجميدها بسبب الحرب مع العراق، كفيلة بقلب موازين القوى السياسية بحيث تكون تعبيراً حقيقياً عن موازين القوى الاجتماعية التي تتنامى باتجاه الفئات الشعبية من سكان المدن والأرياف.. ولن يصمد

القناع الديني الذي تتقنع به حالياً القوى الرجعية المعادية لمصالح أوسع القطاعات الشعبية من المؤمنين، لأن هؤلاء كانوا ينبهرون بذلك القناع عندما كان رمزاً لمقاومة السلطة ولكنهم سيكفرون به عندما أصبح قناعاً لسلطة القمع ذاتها.

وهذا هو السبب في كون الثورات ذات التعبير الديني تبدأ تجمعاً لأوسع الفئات الشعبية، وشرائح هامة من الطبقات الوسطى وحتى العالية ثم مع الوصول إلى السلطة يبدأ الصراع في صلب ذلك التجمع بسطو ممثلي الطبقات الوسطى الانتهازية على مكاسب الثورة وتحويلها إلى حسابها الخاص بالتحالف مع الطبقات الاستغلالية التي كانت عدو الأمس، والتي تحسن ركوب الثورات في آخر لحظة.

وفي خاتمة هذه الجملة من الملاحظات يمكن القول بأن الصراع بين فصائل الثورة الإيرانية وخاصة في صلب المؤسسة الدينية، هو صراع بين قراءات اجتماعية مختلفة ومتباينة للاسلام الشيعي الإثني عشري.

كما نستنتج من هذه الملاحظات، أن الثورة الايرانية نبتت ونمت على أرضية اقتصادية ـ اجتماعية متدهورة، ولكنها وجدت تعبيرها في الإيديولوجيا الدينية الشعبية، ذات الارتباط التاريخي الوثيق بالتمرد والخروج على السلطة الاغتصابية... كما لعبت الإيديولوجيا الليبرالية العلمانية في بداية القرن، والماركسية خصوصاً منذ الأربعينات، دوراً هاماً في الحركية الثورية ولا يمكن بالمرة تناسيه، وما تزال الإيديولوجيا الماركسية تكتسب تأثيراً متعاظماً خاصة في ظل ما تشهده الثورة من انحرافات وخيبات على يد المؤسسة الدّينية الحاكمة.

قراءة النصّ الديني وآلياتها في الفكر الأصولي المعاصر

في تحديد المصطلح:

«الأصوليّة الإسلاميّة» هو المصطلح الأحدث للتعبير عن ظاهرة قديمة جديدة لعلّ جذورها الأولى تعود إلى أحمد بن حنبل الذي عاش ما بين سنتي 164 و241 للهجرة (780 م ـ 855 م) ثمّ تبلورت مع أعلام مدرسته اللاحقين مثل ابن قيّم الجوزيّة وابن تيميّة في القرنين السابع والثامن للهجرة. فالسلفيون هم أهل الحديث في مقابلة أهل الرأي وهم أصحاب النقل في مقابلة أصحاب العقل من المتكلّمين المعتزلة على الخصوص، وهم الذين اعتبروا السلف الحجّة والمرجع الوحيدين باعتبارهم «هم الذين حازوا قصبات السباق. واستولوا على الأمد، فلا طمع لأحد من الأمّة بعدهم في اللّحاق فأيّ خصلة خير لم يسبقوا إليها، وأيّ خطّة رشد لم يستولوا عليها؟ وكانت أفهامهم فوق أفهام جميع الأمّة وعلمهم بمقاصد نبيّهم ﷺ وقواعد دينه وشرعه أتمّ من علم كل من جاء بعدهم»[1].

وقد عاودت هذه الظاهرة البروز في العصر الحديث مع الحركة

(1) محمّد عمارة تيّارات الفكر الإسلامي ـ دار الوحدة سنة 1985 ص 139.

الوهابيّة في القرن الثامن عشر الميلاديّ (1703م ـ 1792م) ثمّ تبلورت ونضجت في غير وجهة محمّد بن عبد الوهّاب وذلك في إطار ما أطلق عليه اسم السلفيّة [1] أي حركة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي، وقد سمّاها هذا الأخير في كتابه أمّ القرى بمصطلح «الإسلاميّة».

وقد اعتبرت جماعة الأفغاني أنّ نهوض الأمّة الإسلامية إذا لم يقم «على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير فيه»[2]. وقواعد ديننا هي القواعد التي جاء بها القرآن والسنّة وسار عليها السلف الصالح قبل الفتنة التي حدثت بين علي ومعاوية. يقول الأفغاني: «علاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته»[2].

ورغم أننا تعوّدنا تسمية حركتي ابن عبد الوهّاب والأفغاني بنفس المصطلح، أي «السلفيّة»، إلّا أنّهما تمثّلان في الواقع حركتين على غاية من الاختلاف رغم بعض القواسم المشتركة. ففي حين يمكن أن نعتبر السلفيّة الوهّابية معارضة للعصر الحاضر بعصر «السلف الصالح» ونفياً للمدنيّة والتقدم ببداوة عصر الوحي، تقوم سلفيّة مدرسة الأفغاني دعوة ملحّة لإعادة قراءة تراث السّلف حتّى يتماشى مع متطلّبات عصرنا الحاضر بحيث يمكن اعتبار هذه الدعوة في جوهرها محاولة دؤوبة لتطويع النصّ الدّيني حتى يتّسع للواقع المتجدّد بينما

---

(1) يقول محمد صالح المرّاكشي في كتابه «تفكير محمّد رشيد رضا» الصادر عن الدار التونسيّة للنشر سنة 1985 متحدّثًا عن مصطلح السّلفيّة:.
«كلمة أطلقها المستشرقون وعلى رأسهم شارلز آدمز ولاوست على حركة الأفغاني باعتبارها حركة إصلاحيّة تنطلق من إصلاح العقيدة بالرجوع إلى السلف الصالح» ص77.

(2) الأفغاني: الأعمال الكاملة. جمع وتحقيق محمّد عمارة ص 327 وص 198.

تجهد الوهابية لتحجيم الواقع المعاصر وقولبته ضمن قوالب جاهزة من عهد السلف. وقد فصل روّاد هذه المدرسة «السلفيّة» المنسوبة إلى الأفغاني أو «السلفيّة الجديدة» كما يسمّيها البعض، بين جانبي العقيدة والعمل، فدعوا إلى تطهير العقيدة من الخرافات والبدع والرّجوع بها إلى بساطتها الأولى في زمن السلف الصالح وهي النقطة الأساسية التي يلتقون فيها مع محمّد بن عبد الوهّاب ولكنّهم اختلفوا معه في إيمانهم العميق بضرورة تطوير جانب العمل، وخاصة التشريع، ليكون متجدّداً بتجدّد الواقع الذي يعيشه المسلمون، وذلك عن طريق إعادة فتح باب الاجتهاد المعطلّ.

يقول الأفغاني:

«يا سبحان الله، إنّ القاضي عياض قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه، وناسب زمانه، فهل لا يحقّ لغيره أن يقول ما هو أقرب للحقّ وأوجه وأصحّ من قول القاضي عياض أو غيره من الأيمّة»[1].

ويضيف الأفغاني في نفس المصدر:

«وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس قد أطلقوا لعقولهم سراحها، فاستنبطوا وقالوا وأدلوا بدلائهم في ذلك البحر المحيط من العلم وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم. وتتبدّل الأحكام بتبدّل الزمان»[1]. ففي حين يرى ابن عبد الوهّاب أنه لا اجتهاد إلّا ما اجتهده السلف ولا استنباط لحكم إلّا ما استنبطه السلف، يرى الأفغاني أنّ أحكام هؤلاء واجتهاداتهم لم تكن ملائمة إلّا لعصرهم وعلينا أن نجتهد لعصرنا كما اجتهدوا لعصرهم. ومن

(1) الأفغاني المرجع السّابق. ص 329.

الواضح أن هذه الحركة، بعكس الحركة الوهّابيّة، قد استفادت إلى حدّ بعيد من الحركية الحضارية والفكريّة المزدهرة على الضفّة الشمالية من المتوسّط، بصورة غير مباشرة أوّلا عن طريق رواد الإصلاح أمثال الطهطاوي وخير الدّين وذلك رغم رفض أصحاب هذا التيّار المعلن لدعوة أولئك المصلحين إلى ضرورة الأخذ عن الغرب والنسج على منواله. أو مباشرة ثانياً من خلال احتكاك الأفغاني نفسه مع الحضارة الغربيّة إبّان إقامته في باريس وتنقّله بين بعض العواصم الأخرى ومجادلاته مع بعض المفكّرين المعروفين مثل «رينان».

ولذلك فإنّ أنور عبد الملك يميّز بين الوهّابيّة ومدرسة الأفغاني على مستوى التسمية فينفي عن الثانية صفة السلفيّة ويطلق عليها مصطلح «الأصوليّة الإسلاميّة» لأنّ زعماء هذه الحركة «يتصوّرون الإصلاح مزيجاً من المحافظة على أصول الإسلام الأولى (قرآن، سنة، إجماع، اجتهاد) والأخذ بمقوّمات الحضارة الغالبة» وقد ذكر في هذا الصدد أنّ محمد عبده مثلاً لم يكن سلفيّاً «وإنما هو مفكّر معاصر بأوضح معاني هذه الكلمة، ينتمي إلى التراث الإسلامي»[1] ويتبنّى محمّد عابد الجابري موقفاً مماثلاً تقريباً في كتابه: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر». ولئن كنّا نخالف أنور عبد الملك في الاصطلاح فإننا نراه محقًّا في إلحاحه على تميّز مدرسة الأفغاني عن الوهابية ـ ونستثني طبعاً رشيد رضا ـ وهو ما جعل البعض، مثل محمّد عمارة، يطلق عليها اسم «السلفيّة العقلانيّة النيّرة» وهي التسمية التي نراها أوفق لنعتها والتعبير عنها بينما يبدو لنا مصطلح «الأصوليّة الإسلاميّة» يتماشى أكثر مع حقيقة الجماعات الدينيّة الإخوانيّة التي

(1) انظر محمّد صالح المرّاكشي المرجع السّابق ص 90.

نشأت بعد ذلك، لأنّها هي التي حصرت «فكرها» الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي في حدود الأصول الأولى للإسلام كما يراها منظّروها أمثال حسن البنّا وسيّد قطب وغيرهما، وهي الجماعات التي اتخّذت زمن الوحي أصلاً ثابتاً ومعياراً أزليّاً على منواله يجب أن يعيد التاريخ نفسه ويكرّر المجتمع إنتاج ذاته فكراً وهياكل وسلوكاً.

ومن هذا المنطلق سنستعمل مصطلح «الأصوليّة الإسلامية» للحديث عن الجماعات الدينيَّة الحركيَّة الراديكالية. وقد اتّفق العديد من المهتمين بهذه المسألة على أنّ الجذور الحديثة لفكر هذه الجماعات الأصوليّة يعود إلى التحوّل الذي أحدثه الشيخ محمّد رشيد رضا في صلب مدرسة الأفغاني ـ عبده وذلك بالابتعاد التدريجي عن الجوهر التطوّري لدعوتهما والربّط مع روح الدعوة الوهابيّة وإحيائها.

يقول د. رفعت السعيد مثلاً[1]:

«ويرحل الأستاذ الإمام ويأتي من بعده خليفته محمّد رشيد رضا، ونكتشف أنّنا نهبط الدّرج خطوة أخرى. فرشيد رضا كان من تلاميذ الإمام الذين اعتقدوا «أنّه قدّم تنازلات غير ضروريّة لصالح المدنيّة والتطوّر الحديث». ويؤكد رفعت السعيد العلاقة بين فكر رشيد رضا وحركة الاخوان المسلمين مشيراً في ذلك إلى قولة حسن البنّا مؤسس جماعة الإخوان: «نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا». وبالفعل فقد أسّس تلميذ رشيد رضا، حسن البنّا أوّل

---

(1) رفعت السعيد: الإسلام السياسي من التطرّف إلى مزيد التطرّف. ضمن كتاب قضايا فكريّة عدد 8 لسنة 1989 ص 15.

تنظيم أصولي في العصر الحديث وهو تنظيم «الإخوان المسلمين» ويمكن أن نعتبر مفكّر هذا التنظيم سيّد قطب، إلى جانب المنظّر الباكستاني المعروف أبي الأعلى المودودي، المنبع الأساسي لمختلف الجماعات الأصوليّة التي فرّختها جماعة الإخوان المسلمين أو الجماعات التي نسجت على منوالها مثل «التكفير والهجرة» و«الجهاد الإسلامي» و«الجماعة الإسلامية» و«حزب التحرير الإسلامي». وهذا التنظيم الأخير هو الذي سنتوقف عنده أكثر من غيره باعتباره نموذجاً لمختلف الجماعات الإسلامية السياسية التي ستتكاثر وتفرّخ من بعضها البعض. ولكنّنا سنعود أيضاً إلى غيره من التنظيمات مثل «التكفير والهجرة».

تأسّس حزب التحرير الإسلامي في مدينة القدس سنة 1953 على يد قاضي الاستئناف تقي الدّين النبهاني لذلك يعتبر أقدم هذه الحركات الأصوليّة بعد حركة الإخوان المسلمين.. وإذا كان النبهاني هو واضع أسس هذا الحزب فإنّ الذين جاءوا من بعده من زعماء، حافظوا في الغالب على سريّة هويّاتهم، هم الذين بلوروا مبادئه وصاغوها في منظومة متكاملة، وذلك انطلاقاً من مطلع السبعينات على الخصوص، وهي الفترة التي عرفت فيها مثل هذه الحركات الأصولية مدّاً كبيراً.

وأوّل ما نلاحظه أنّ مختلف هذه الحركات الأصوليّة التي تجعل لها من إقامة الدولة الإسلامية هدفاً، ليست إلّا تعبيرات متنوّعة لأصل واحد. تختلف في بعض التفاصيل ولكنّها تتفق جميعاً في المبادئ الأساسية والهدف النهائي. يقول د. نصر حامد أبو زيد: «والحقيقة أنّ الناظر في الفارق بين «المعتدل» والمتطرّف» من الخطاب الدّيني لا يجد بينهما تغايراً أو اختلافاً من حيث المنطلقات الفكريّة أو الآليات، ويتجلّى التطابق في اعتماد نمطي الخطاب على عناصر أساسيّة ثابتة

في بنية الخطاب الدّيني بشكل عامّ، عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة»[1]

لذلك فإنّ دراسة فصيل منها يكشف حقيقة معظمها. وقد اخترنا في هذا البحث حزب التحرير الإسلامي «نموذجاً» لا يستند فقط لكونه من أقدم الجماعات الأصوليّة وأكثرها امتدادات على السّاحة العربية ولكن أيضاً لأنّه من أقلّها اهتماماً من قبل الباحثين، وإن كان يشترك مع التنظيمات الأصولية الأخرى في العديد من العناصر الأساسية المكوّنة للخطاب الأصولي عامة. وسوف نحاول فيما يلي الكشف عن أهمّ السّمات التي تطبع خطاب هذه الجماعات وأهمّ الآليات التي تقوم عليها قراءتهم الخاصّة للنصّ الديني مع السّعي إلى ردّها إلى أصولها النظرية ومرجعياتها كلّما أمكن ذلك. ومن أبرز هذه السمات التي هي في الحقيقة وليدة الآليات المتبعة في القراءة وإنتاج الخطاب الأصولي، نذكر:

1. تكفير الحاضر والهجرة إلى الماضي:

مهما اختلف الباحثون في الأسباب الكامنة وراء الظاهرة الأصوليّة الحديثة، فإنّها تبدو كسابقتها في الماضي، وكأنها ردّ فعل، نادراً ما يكون متّزناً، وغالباً ما يكون متشنّجاً، على واقع حضاري وثقافي يتصف بتأثير العامل الأجنبي الغازي من ناحية، وبصبغته العقلانية المرتبطة بفكر الأجنبي وثقافته من ناحية ثانية. هكذا كانت حركة أحمد بن حنبل ردّ فعل ضدّ الثقافة اليونانيّة وامتداداتها إسلامياً، ضدّ غلوّ العقلانيّة الاعتزاليّة وفقه أهل الرّأي في وقت تضاءل فيه دور العرب أمام تنامي تأثير الشعوب الإسلامية الأخرى. وهكذا هي

---

(1) د. نصر حامد أبو زيد: «الخطاب الدّيني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية ضمن كتاب قضايا فكريّة: الكتاب الثامن تشرين الأول/ اوكتوبر 1989 ص 45.

الحركات الأصوليّة اليوم تبدو في جانب كبير منها ردّ فعل ضدّ الحضارة الغربيّة الغازية وطابعها العقلاني والتكنولوجي. وكما هو الشأن لدى كلّ خائف على ذاته أمام ما يتصوّر أنّه تهديد لهويّته ووجوده، فإنّ هذه الجماعات تنكمش على ذواتها وتعود إلى أصولها أو ما ترى أنه كذلك، تتمسّك بها بقوّة طلباً للأمان والراحة. وبذلك تتولّد في نفس الوقت اللّحمة المتينة بين أفرادها والقطيعة بينهم وبين الواقع الذي تطغى عليه هذه الصّبغة الأجنبية المهدّدة للهوية حسب قراءتهم وفهمهم لحدود الهوية، زيادة طبعاً على ضغوطات هذا الواقع الاجتماعية والسياسية والنفسية وهي عوامل على غاية من التشابك والأهمية في تنامي الظاهرة الأصوليّة، ولا ملجأ أمام هؤلاء إلّا الماضي الذي يتظاهر لهم خيراً مطلقاً بالمقابلة مع الواقع الذي يرونه شرّاً مطلقاً. يقول د. محمّد عابد الجابري: «إنّ التهديد الخارجي، وخصوصاً عندما يكتسي شكل التحدّي للذّات المغلوبة، لمقوّمات وجودها وشخصيّتها، يجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي تنتكص إلى الوراء وتتثبّت في مواقع خلفيّة للدّفاع عن نفسها. إنه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذّات فرداً كانت أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطته ضدّ الخطر الخارجي»[1].

وحتى يكتسب هذا الماضي جلاله وهيبته وقدسيّته المطمئنة للنفوس بإطلاقيتها وحسمها، وجب أن يكون ماضياً دينيّاً هو في هذه الحالة «الإسلام» ولكن ليس أي إسلام وإنما هو إسلام زمن الوحي وما اتصل به، أي عندما كانت الأرض على اتصال مباشرة بالسماء، وكان الله يدير بنفسه شؤون الناس في كبائرهم وصغائرهم عبر القرآن الذي هو لفظه وسنّة الرسول التي هي تفسير عمليّ لذلك اللّفظ.

(1) محمّد عابد الجابري ـ إشكاليات الفكر العربي المعاصر ـ المركز الثقافي العربي 1989 ـ ص 18.

يقول أبو الأعلى المودودي:

«تلقينا هذا القانون من محمّد صلوات الله وسلامه عليه، في شكلين أوّلهما القرآن الذي يحوي أحكام إله العالم وقوانينه بألفاظه تعإلى مباشرة، وثانيهما أسوة محمّد ﷺ الحسنة وسنّته الطاهرة الشريفة التي توضّح القرآن وتشرحه»(1)

فالتّاريخ يصبح هنا جزء من النصّ المقدّس لأنّ واقع زمن الوحي تسربل بقدسيّة الوحي نفسه لتصبح نقطة تقاطع التاريخ والجغرافيا في تلك الفترة الممتازة من الزمن وعلى تلك البقعة الممتازة من الأرض وبين أولئك القوم الممتازين من البشر، هي التاريخ كلّه، التاريخ النقيّ الأمثل، ولا تاريخ خارجها. والذين ساروا على منوالها واستنسخوها في حياتهم فأولئك هم المؤمنون ومن عداهم فهم الكافرون. ومن هنا جاءت فكرة التكفير لدى هذه الفصائل الأصوليّة، تكفير المجتمع الحاضر لأنه لا ينسج على منوال تلك اللحظة التاريخيّة القدسيّة. وقد أكّد شكري مصطفى زعيم «التكفير والهجرة» الروح الثبوتيّة التي يقوم عليها هذا الفهم للتاريخ بقوله: «لابدّ من سلوك طريق النبيّ وأصحابه شبراً بشبر، وذراعاً بذراع لأنّ الله سبحانه وتعإلى يبدأ الخلق ثمّ يعيده بصورة لا تتغيّر ولا تتبدّل ولا تتحوّل وهي كما بدأ الإسلام يعاد الإسلام»(2)

وبما أنّ الواقع من حوله لا يسير على طريق الرسول وصحبه شبراً بشبر فهو واقع كافر، يضمّ أفراداً كفرة ومجتمعاً كافراً. فما العمل

---

(1) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية ترجمة أحمد إدريس. دار بوسلامة تونس ص 171.

(2) ضمن كرّاس مخطوط لأنّ هذا الزعيم يرفض الطباعة باعتبارها بدعة وقد أورده د. رفعت السعيد في بحثه آنف الذكر.

إذن؟. هنا يعود شكري مصطفى منسجماً مع فكرته الأولى، إلى زمن الوحي ليرى كيف تصرّف المؤمنون وعلى رأسهم الرسول إزاء واقع مماثل في «كفره» هو الواقع «الجاهلي» ليحذو حذوهم فيرى أنّ الرسول سعى إلى تغيير ذلك الواقع عن طريق إقامة دولة الإسلام حسب تعبيره، ولكنه لم يفعل ذلك مباشرة وإنّما هاجر أوّلا ليقطع مع هذا الواقع ثمّ يعدّ العدّة في محلّ هجرته حتى إذا لمس من نفسه القوّة هاجم ذلك الواقع الكافر من الخارج وأطاح به وهكذا يجب أن يفعل المؤمنون في كلّ زمان ومكان حرفاً بحرف. يقول شكري مصطفى:

«لكنّ الرسول لم يُقم للإسلام دولة إلّا بعد الهجرة. فهل علينا نحن جماعة آخر الزمان أن نهاجر تأسيًا بالرسول حتى نقيم للإسلام دولة؟ والإجابة نعم. لابدّ من الهجرة. لا إسلام ودولة تقام له إلا بعد الهجرة»[1] فالتاريخ هنا لا يرقى إلى رتبة النصّ القدسي فحسب وإنما يُختزل في مجموعة من الآليات المطلقة التي تصبح قالباً ثابتاً للسلوك السويّ، سلوك المؤمن في كلّ زمان ومكان وهي بالضرورة آليات قدسيّة لا تقبل جدلاً ولا نقاشاً. فهذه الجماعات، انطلاقاً من آلية القياس على تلك اللحظة التاريخية السردميّة تماثل بين أفرادها وبين أصحاب الرسول، ومن الطبيعي أن تماثل بين مجتمعاتها الحاليّة ومجتمع مكّة «الجاهليّة».

و قد مارس أتباع هذا التنظيم مبدأ الهجرة، بهجرة المجتمع فعلاً إلى أماكن قصيّة. أو بهجرة أخرى على عَين المكان، تتمثّل في العيش في المجتمع دون أن يكونوا منه. فلا يعترضون بمختلف مؤسساته الرسمية السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والدّينيّة. فلا

---

(1) ذكره د. رفعت السعيد في نفس المرجع.

يتعاملون في معاشهم إلّا مع أشخاص منهم احترفوا لهذه الغاية عديد المهن الضرورية مثل البقالة والعطارة والجزارة والحلاقة وغيرها، ولا يسجّلون ولادات أطفالهم ولا وفياتهم في دفاتر الحالة المدنيّة، ولا يعلّمونهم في المدارس. ولا يصلّون في مساجد أقامتها الدّولة أو أقامها أشخاص ليسوا من المؤمنين في عرفهم إلخ

وهذه الفكرة تعود بالأساس إلى أستاذ شكري مصطفى: سيّد قطب الذي اعتبر كلّ المجتمعات الحديثة مجتمعات جاهليّة بما في ذلك المجتمعات الإسلامية لأنّها في نظره، وكما هو الشأن أيضاً عند المودودي، لا تطبّق المفهوم الإسلامي للحاكميّة لذلك فهي «جاهلية القرن العشرين»[1] وهو عنوان كتاب أحد شيوخ هذا الاتجاه وهو لمحمد قطب.

وهذا المفهوم هو الذي أقام عليه حزب التحرير الإسلامي عقيدته الدينية والسياسية. فالعالم عندهم داران: دار كفر ودار إسلام فأمّا دار الإسلام: فلا وجود لها حاليّاً ومنذ ألغى أتاتورك الخلافة سنة 1924 وأمّا دار الكفر فتشمل اليوم وكما كانت عند مهبط الوحي، العالم كلّه. ولذلك يجب أن تكون علاقة الجماعة المسلمة بهذا العالم علاقة رفض وحرب كما كانت علاقة الرسول بالجاهلية علاقة رفض وحرب. ويمكن أن نلمس هنا فارقاً بين قراءة حزب التحرير وقراءة تنظيم «التكفير والهجرة» الذي يكفّر أصحابه الأفراد الذين يقبلون بالعيش في ظلّ حاكمّية غير حاكميّة الله، أي الإسلام. أما جماعة «حزب التحرير» فإنهم لا يكفّرون الأفراد وإنّما يكفرّون المجتمع حتى وإن ضمّ أفرادا مسلمين، والعبرة في ذلك عندهم ليست بسلوك الأفراد ومدى إيمانهم وإنّما هي بنوع الحكم الذي يخضع له هؤلاء

(1) محمّد قطب ـ جاهلية القرن العشرين ـ دار الشروق ـ القاهرة، بيروت 1974.

الأفراد: هل يستجيب لشروط الحاكميّة الإسلاميّة أم لا ؟ وقد جاء في محاضرة لمندوب هذا الحزب في مؤتمر رابطة الطلبة المسلمين بأميركا سنة 1989، بعنوان: «منهج حزب التحرير في التغيير»: «العبرة في الدار من كونها دار إسلام أو دار كفر ليس بالبلد ولا بالسكّان وإنّما بالأحكام وبالأمان، فإن كانت أحكامها أحكام الإسلام وأمانها بأمان المسلمين فهي دار إسلام، وإن كانت أحكامها أحكام كفر وأمانها بغير أمان المسلمين فهي دار كفر أو دار حرب».

ويضيف في موضع آخر: «ومن جميع ما تقدّم يتّضح أنّ المسلمين في جميع البلاد الإسلاميّة، بالرّغم من كونهم مسلمين فإنهم يعيشون في مجتمع غير إسلاميّ، وأنّ بلاد الإسلام التي يعيشون فيها ليست دار إسلام». وليس عليهم بالتالي الهجرة المكانيّة وإنما عليهم تحويل المجتمع إلى مجتمع إسلامي أي يحكم، حسب فهمهم الخاصّ، بشروط الحاكمية الإسلامية.

و إذا كان أعضاء «حزب التحرير» لا يشاطرون جماعة «التكفير والهجرة» دعوتهم للهجرة المكانيّة، فإنّهم يشاطرونهم نفس المفهوم فيما يتعلّق بالهجرة عبر الزّمن، فنجدهم يستنبطون منهجهم في مقاومة الواقع وتغييره بالمماثلة شبراً بشبر مع المنهج الذي اتّبعه الرّسول «فلكون المسلمين اليوم يعيشون في دار كفر (...) فإن دارهم تشبه مكّة حين بعثة الرسول ﷺ لذلك يجب أن يتّخذ الدّور المكّي في حمل الدّعوة هو موضع التأسّي» حسب تعبير هذا الحزب الذي يستنسخ المسيرة التاريخيّة للرسول منذ انطلاق الدعوة بمكّة إلى قيام الدولة بالمدينة لتكون المنهج السياسي لإقامة دولة الإسلام في هذا العصر. ويعتبر هذا الاستنساخ واجباً على كلّ حزب إسلامي يريد إقامة دولة الإسلام عملا بالمقولة «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»

فلا عجب إذن، وقد تجمّد التاريخ عند هذه الجماعات وبهذا الشكل، أن نجدهم يستنسخون الماضي في لباسهم وهيئتهم وطريقة نطقهم وأسلوب تحيّتهم وكامل سلوكهم حتى لينطبق عليهم حرفياً قول ماركس عن بعض أتباع الثورة الفرنسيّة في هوسهم بالرجوع إلى الأصول الرّومانيّة القديمة: «تراهم يلجؤون في وجل وسحر إلى استحضار معطيات الماضي لتخدم مقاصدهم ويستعيرون منها الأسماء والأزياء والشعارات القتاليّة كي يمثّلوا على مسرح التاريخ مسرحيّة جديدة في هذا الرداء التنكّري الذي اكتسى بجلال القدم وبلغة قديمة مستعارة»[1].

ولا عجب أيضاً والحال تلك، أن يعتبر «حزب التحرير» أنّ خطيئة زعماء التيارات الإسلاميّة التي تنعت عادة بالمستنيرة، تعود إلى كونهم: «جعلوا الواقع مصدراً لتفكيرهم وحاولوا أن يؤوّلوا الإسلام ويفسّروه بما لا تحتمل نصوصه حتى يتفق مع الواقع القائم مع أنّه مناقض للإسلام، ولم يجعلوا الواقع موضع تفكيرهم ليغيّروه حسب الإسلام وأحكامه».

فالواقع المتجدد يجب أن يختزل في هذا المنظور إلى حدود النصّ الثّابت الذي كان قد أغلق على قراءة ما تعود إلى عدّة قرون خلت، وهذا بالتحديد ما يقودنا إلى محاولة الكشف عن سمة أخرى أساسية من سمات «الفكر» الأصولي وهي لا تاريخيته.

2. تموضع التاريخ الأصولي خارج التاريخ

من مفارقات الخطاب الأصولي أنّه إذ يبني كلّ شرعيّة وجوده على

---

(1) كارل ماركس 18 برومير لنابليون بونابرت (بالفرنسيّة) طبعة المنشورات الاجتماعية باريس 1968 ص 15.

التاريخ، يضع نفسه في ذات الوقت خارج التاريخ. ولا يعود ذلك فحسب إلى مطابقته بين الماضي والحاضر دون اعتبار لعنصر التطوّر الأساسي في التاريخ أو ما سمّاه الفقهاء قديماً بتبدّل الأحوال مع تبدّل الأزمان، ولا يعود ذلك فقط إلى كون هذا الخطاب يقتطع من التاريخ الحيّ والثريّ للحضارة العربيّة الإسلاميّة، ما يزيد على ثلاثة عشر قرناً من الزمن بكلّ مضمونها الفكري والاجتماعي والسياسي، حتى أن حزب التحرير الإسلامي يحدّد هدفه النهائي بكونه: «استئناف الحياة الإسلامية وحمل الدعوة الإسلاميّة إلى العالم، وهذه الغاية تعنى إعادة المسلمين إلى العيش إسلامياً. في دار إسلام، وفي مجتمع إسلامي (...) وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظلّ دولة إسلامية هي دولة الخلافة». وإنما الأخطر من كلّ ذلك هو أنّ هذا الفكر الأصولي يلغي الفعل البشري الذي هو أساس التاريخ ويحلّ محلّه الفعل الإلهي الخارج عن التاريخ والمتعالي عليه. ويتجسّد ذلك في مفهوم الحاكميّة الذي نادى به المودودي وسيّد قطب وتبنّته مختلف الحركات الأصوليّة. يقول المودودي ملخصاً هذه الفكرة:

«ينبغي علينا كي نفهم نطاق التشريع الإنساني، ومنزلة الاجتهاد في الإسلام أن ننتبه لأمرين: الأوّل أنّ الحاكميّة في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يبيّن أنّ الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك، فهو الحاكم والمطاع وصاحب الأمر والنّهي والمشرّع الذي لا شريك له»[1].

وهذه هي القراءة التي تتبنّاها كل التنظيمات الأصولية، وهو ما عبّر عنه «حزب التحرير» بقوله: «إنّ الله وحده الخالق والمتفرّد بالعبادة

---

(1) المودودي المرجع السابق ص 171.

وهو الحاكم والمتصرّف والمشرّع والهادي والرّزاق والمحيي والمميت والناصر والذي بيده الملك (...) لا يشاركه في ذلك أحد من خلقه». وتبعاً لذلك فإنّ لرسوله مكانة خاصّة في هذا النظام، فنجدهم يفردونه «بالاتّباع من دون الخلق أجمعين ولا يجوز أن يؤخذ تشريع عن غيره من البشر أو من أديان أو مبادئ أو مشرّعين» لأنّه «ناطق بالحقّ بوحي من لدن الحقّ».

وقد نتج عن هذا المفهوم اللاّ تاريخي المطابقة بين الإيمان والعمل من ناحية والمطابقة بين الإيمان والتشريع من ناحية ثانية وكذلك نفيُ كلّ حريّة أو مساهمة للبشر في تنظيم شؤون حياتهم حتى ما تفه منها مثل إطلاق اللّحية أو قصّها والاستواك وإزالة شعر العانة وكيفيّة الاتّصال بين الأزواج ألخ. لأنّ كلّ ذلك أصبح عندهم تقنيناً إلهياً أبدياً فأصبح كلّ سلوك مهما كان خصوصيّاً وبسيطاً حجّة للتكفير إذا خالف فهمهم الخاصّ للحلال والحرام.. لقد ولىَ الزمن الذي كان فيه رجل دين مثل الكواكبي يندّد في «أمّ القرى» بالعناد «على نبذ الحريّة الدينيّة جهلا بمزيّتها» ويقول: «إنّ فقدنا للحريّة هو سبب الفتور والتقاعس عن كلّ صعب وميسور»[1].

و ها أن «حزب التحرير» لا يتحرّج من الإعلان بأنّه لا وجود في الإسلام لحريّة الإنسان*. وكلّ حرية في الإسلام حرام لأنّ المسلم حسب أدبيات هذا الحزب «ليس حرّاً شخصيّاً بل هو مقيّد بما يراه الشرع فإذا لم يقم بأداء الصّلاة أو الصيام مثلاً، يعاقب وإذا خرجت المرأة متبرّجة تعاقب». لذلك فإنّ الديموقراطية عندهم بدعة رأسماليّة، ولأنّها تعني «حكم الشعب للشعب وبالشعب» فهي «نظام كفر، من وضع البشر وليس أحكاماً شرعيّة، لذلك كان الحكم به كفراً والدعوة

(1) الكواكبي: أمّ القرى دار الرّائد بيروت ط 2 ـ 1982 ص 160 وص 29.

إليه هي دعوة لنظام كفر» ومن البديهي عندهم أن تكون الاشتراكيّة كفراً والوطنيّة كفراً والرأسمالية كفراً الخ.. ومرّة أخرى نقارن هذه القراءة بقراءة الكواكبي ومن قبله الأفغاني لنتبيّن أنّ هذا الخطاب منبتّ حتى عن الفكر الديني الذي نادى به مفكّرو الإصلاح في القرن الماضي، يقول الكواكبي:

«يخيّل إليّ أنّ سبب الفتور هو تحوّل نوع السياسة الإسلامية حيث كانت نيابيّة اشتراكيّة أي ديموقراطية تماما فصارت بعد الرّاشدين ملكيّة محدّدة بقواعد الشرع الإنسانية ثم صارت أشبه بالمطلقة»[1].

ومن نقاط الخلاف الأساسيّة بين هذه الحركات الأصولية والفكر «السلفي» في مسألة الحاكميّة، ما يتعلّق بنظام الحكم حيث يبدو ظاهرياً أنّهم جميعاً متّفقون على ضرورة إقامة نظام إسلاميّ ولكن محتوى هذا النظام مختلف كلّ الاختلاف. ففي حين يرى «حزب التحرير» ترديداً لمقولات المودودي وقطب أنّ المسلمين قاطبة في أيّ مكان كانوا يجب أن يعيشوا في ظلّ دولة واحدة هي دولة الخلافة، وتحت سلطة سلطان أوحد هو الخليفة، نجد الكواكبي في «أمّ القرى» يدعو إلى نظام خلافة شكليّة يقع الفصل فيه بين السلطة الدّينيّة التي يجب أن تعود إلى الخليفة المنتصب في مكّة على غرار سلطة البابا في روما بينما تكون السلطة المدنيّة لحكّام مختلف البلدان الإسلاميّة مهما اختلفت أنظمة الحكم فيها.

ويدعو الأفغاني[2] صراحة إلى النظام الدستوري في رسالة وجّهها إلى شاه إيران آنذاك يقول فيها: «اعلم يا حضرة الشاه أنّ تاجك وعظمتك وسلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري

(1) انظر أمّ القرى ص 223.

(2) انظر الأعمال الكاملة للأفغاني ص 373 وما يليها.

أعظم وأنفذ وأثبت ممّا هو الآن» وفي رسالة أخرى وجّهها إلى ملك مصر يدعو الأفغاني صراحة كذلك إلى النظام البرلماني، ورغم تسميته إياه بالمصطلح الفقهي «الشورى» فمن الواضح أنّ المقصود هو النظام البرلماني الحديث. يقول: «إن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشّورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمّة تسنّ القوانين وتنفّذُ باسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم».

فالأمة عند الأفغاني من حقّها أن تشرّع وهو ما «يراه حزب التحرير» وغيره من الحركات الأصوليّة كفراً. وهذه الأمثلة تبيّن بوضوح مرّة أخرى مدى انبتات التيارات الأصوليّة تاريخيّاً حتى عن فكر حركة الإصلاح الديني في القرن الماضي ومطلع هذا القرن وهي التي كان من المفروض أنها امتداد لها.

ولعلّ من أوضح مظاهر لا تاريخية هذا الخطاب الأصولي الخطأ في ردّ الأحداث التاريخيّة إلى زمنها، فيزعمون أنّ العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية العصر الذي ينبغي أن نبعثه لأنه عصر القوة والازدهار الحضاري لنتقدّم هو عهد الرسول والخلفاء الراشدين. والحقيقة أن ذلك العصر كان في العهد العبّاسي أي خارج إطار الزمن النموذج الذي حدّدوه كما أنّ بدأهم لتاريخ النهضة العربيّة بلحظة الوحي الأولى التي أخرجت العرب حسب قولهم «من ظلمات الجهالة والهمجيّة البدائيّة إلى نور المدنيّة الإنسانية» لا أساس له من الصحّة تاريخيّاً لأن ظهور الإسلام نفسه كان تتويجاً لحركيّة تاريخيّة عاشتها الجزيرة العربيّة بداية من مطلع القرن السادس للميلاد، وهو في نفس الوقت مظهر من مظاهر هذه الحركيّة ونقطة دفع على غاية من الأهميّة في سيرورتها.

والمدقّق في لاتاريخيّة هذا الخطاب الأصولي يلاحظ أن لها صلة

وثيقة بسمة أخرى أساسيّة بل يمكن اعتبارها السمة الجوهرية التي تعطي للأصوليّة معناها ولذلك تعمّدنا تأخيرها لإبرازها ألا وهي النصيّة.

3. النصيّة الأصوليّة بين الظاهر والمخفي

كان الفقهاء قديماً وعلى اختلاف بينهم معروف، قد أسسوا التشريع الإسلامي على أربع ركائز هي القرآن والحديث والإجماع والقياس، أي أنّهم اعتمدوا إلى جانب النصّ الديني على السّلوك الجماعي للمسلمين باعتباره يدخل في باب المصالح وكذلك على اجتهاد أهل الرّأي، حتّى يستنبطوا الأحكام من النصوص بما يتلاءم مع الأوضاع المختلفة ويضعوا أحكاماً لأوضاع مستجدّة ولا حكم لها في نّص إلخ.. بل وذهب بعضهم إلى تعطيل بعض الأحكام الواردة في النصّ القرآني بسبب تجاوز الواقع لها، كما فعل عمر في أكثر من مناسبة. أمّا الحركات الأصوليّة والحديثة منها بالخصوص فإنّها في إطار إهدارها للبعد التاريخي حصرت دائرة التشريع الإسلامي قولا في حدود النصّ وحدود ولا شيء غيره أخضعت كلّ حياة المسلم بتفاصيلها لهذا النصّ: يقول «حزب التحرير الإسلامي» في إطار تحديده «للقواعد الشرعيّة»: «إنّ العبادات والمطعومات والملبوسات والمشروبات والأخلاق لا تعلّل ويلتزم فيها بالنصّ» إلّا أنّهم كثيراً ما يستعيضون عن عبارة «النصّ» بعبارة أعمّ هي الإسلام فيقولون «الإسلام يبيح كذا والإسلام يحرّم كذا» وفي هذا المجال تنطلق مختلف الحركات الأصوليّة من مثل هذا التعريف الذي حدّده المودودي للمسلم بكونه: «من يصبح أسلوب تفكيره هو أسلوب القرآن، وتصير نظرته إلى الحياة وأمورها هي نظرة القرآن لها، ويزن الأشياء بالمعيار الذي اختاره القرآن وحدّده وأن يكون هدفه الشخصي

والجماعي هو الهدف الذي بيّنه القرآن وأقرّه وأن يتخلّى عن مختلف طرق الحياة ويختار طريقاً تحدّد اختياره بما يلقاه من قوانين القرآن والسّنة المحمّدية»[1].

وهم بذلك يتراجعون حتى عن الحدود الضيّقة التي تركها مؤسس الأصوليّة الأوّل أحمد بن حنبل عندما قبل باجتهاد السّلف الصالح مصدراً من مصادر التشريع.. ففي كتيبّين من أهمّ أدبيات «حزب التحرير» لا نجد إحالة ولو في موضع واحد إلى غير القرآن والأحاديث النبويّة: صحيحها وضعيفها إلّا أن يحتموا وراء التعبير العامّ الذي أشرنا إليه آنفا وهو «الإسلام» وهو تعبير يمثّل منطقة غامضة عن قصد يحتمون بظلام غموضها وهيبة قد سيّتها كلّما أعوزتهم الحجّة النصيّة وخافوا إفحام المساءلة.

ومن البديهي هنا أنّ النصّ، أيّ نصّ لا ينطق بذاته أو هو كما لاحظ عليّ بن أبي طالب بخصوص القرآن «خط مسطور بين دفّتين لا ينطق وإنّما ينطق به الرّجال». والقرآن ككلّ نصّ مكوّن من نسيج لغوي، رهين في ما ينطق به، زيادة على البعد الدلالي الأوّل لكلامه، بسياقه التاريخي لحظة إنشائه ولحظة قراءته مع ما يحفّ بذلك من تداخل العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية للرجال والنساء الذين ينطقون به في لحظة معينة في مجتمع معين. وفي هذا السياق فإنّ نفس النصّ لايقول بالضرورة نفس الشيء في لحظتين تاريخيتين مختلفتين ولقارئين مختلفين.. فما بالك إذا كان النصّ نفسه يصرّح ويكنّي يُظهرُ ويخفي، يعمّم ويخصّص، يتكلّم ويسكت. كما هو شأن النصّ القرآني المشهود له «بالإعجاز البلاغي». وهو ما انتبه إليه الفقهاء وعلماء الكلام واللغويون والمفسرون قديماً ولم ينتبه إليه

(1) المودودي نفس المرجع ص 18.

الأصوليون حديثاً. فقد قسّم القدماء القرآن طبقاً لدرجات الوضوح الدّلالي إلى أربع درجات حوصلها د. نصر حامد أبو زيد[1] حسب الترتيب التالي:

1 ـ الواضح الذي لا يحتمل إلّا معنى واحداً وهو ما سمّوه النصّ.

2 ـ الذي يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الرّاجح والآخر معنى مرجوح أو محتمل وسمّوه الظاهر.

3 ـ الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال وسمّوه المجمل.

4 ـ الذي يحتمل معنيين الرّاجح منهما هو المعنى البعيد لا الظاهر وقد سمّوه المؤوّل.

وانطلاقاً من هذا التبويب للنصّ القرآني أباح القدماء الاختلاف في فهمه بل واعتبروه «رحمة» وعلى أساسه نشأت المدارس الفقهيّة والتفسيرية المختلفة والتي تمثل تراثا فكريّاً وحقوقيّاً على غاية من التنوّع والثراء. إلّا أنّ التيارات الأصوليّة الحديثة، تماشياً مع آليات قراءتها الأحادية القطعيّة وإلاّ تاريخيّة، سدّت هذه الطريق واعتبرت أنّ النصّ وفي كلّ الأحوال ناطق بذاته ولا يحمل غير معنى وحيد، يمثّل في الحقيقة قراءتهم المخصوصة التي يقدّمونها على أنّها الحقيقة المطلقة غير عابئين حتّى بما أعلنه الإمام علي بن أبي طالب في كلامه المذكور أعلاه أو في قوله المأثور: «القرآن حمّال أوجه». بل أكثر من ذلك فإنّهم يرقون بالأحاديث المنسوبة إلى الرسول مهما كانت درجة مصداقيّتها وتناقضها فيما بينها ووضوح وضعها، إلى رتبة النصّ القرآني المقدّس، لأنهم يعتبرون أنّ سلوك الرسول إنما يتمّ بوحي من

(1) د. نصر حامد أبو زيد: نفس المرجع.

الله، غير عابئين بتكذيب الرسول نفسه لهم عندما أكّد أكثر من مرّة أنّ ما يفعله ويقوله خارج النصّ القرآني إنّما هو اجتهاد شخصيّ يحتمل الصواب والخطأ. زيادة طبعا على كون هذه الأحاديث التي كانت تنقل مشافهة قد خضعت للتحريف والاختلاق، ممّا جعل فقيهاً مستنيراً مثل أبي حنيفة لا يستكين إلى اعتمادها، ويقدّم عليها الرأي. وهكذا يسدّ الأصوليون باب الاختلاف ويجعلونه فتنة وكفراً بعد أن كان القدماء قد اعتبروه رحمة.

ومن الطريف أنّ الفكر الأصولي يقع في مفارقة غريبة وذلك عندما يجعل من رفض التأويل وإعمال العقل والاجتهاد في فهم النصوص، ركيزة أساسيّة في منظومته، يجد نفسه مدفوعاً إلى أكثر التأويلات والاجتهادات بعداً عن المعاني السياقيّة لتلك النّصوص حتّى يتمّ له إضفاء معقولية مستحيلة على مواقف لا تمتّ إلى العقل والواقع والتاريخ بصلة. ويتوصّل الفكر الأصولي إلى هذه النتيجة عن طريق مجموعة من آليات القراءة منها زيادة على الهروب وراء العبارة العامّة «الإسلام» كلّما أعوزهم النصّ المناسب:

1. الخلط بين العقدي والتشريعي في النصّ الديني

من المعلوم أنّ القرآن ينقسم إلى بابين: باب العقيدة وباب التشريع. والأوّل منهما يمثّل المنظومة الثابتة التي تعطي للإسلام خصوصيّته وحدود هوّيته الدّينيّة ويمكن تلخيصها في مدلول «الشهادتين»، ويمثّل الباب الثاني المنظومة المتحوّلة وهي منظومة التشريع الذي أقرّ الفقهاء أنّه يتطوّر ويتبدّل بتطوّر الأوضاع وتبدّل الأحوال ويستشهدون على ذلك بتنجيم القرآن والنّسخ واجتهادات بعض الصحابة مثل عمر الذي عطّل بعض الأحكام قائلاً لمعارضيه بالنصوص القرآنيّة ومواقف الرّسول: «ذلك عهد وهذا عهد».

ولكن النظرة الأصوليّة تنفي هذه الحقيقة وتوحّد كما ذكرنا آنفا بين المنظومتين وتضفي عليهما معاً نفس الإطلاقيّة والثبات والقدسيّة وترتّب على ذلك أحكامها.

2. عزل النصوص عن سياقها العام:

في إطار نفس الموقف يعمد الفكر الأصولي إلى عزل النصوص من قرآن وسنّة عن سياقها التاريخي العامّ، وخاصّة عن الظروف المباشرة المسبّبة لوجودها وهو ما أفرد له المفسّرون قديماً باباً هامّاً في أعمالهم يسمّونه «أسباب النزول» وهم يعتبرون المعرفة بهذه الأسباب، شرطاً أساسياً للتفسير والإفتاء.

ومن ذلك مثلا تعامل «حزب التحرير» مع هذه الآية التي جاءت في سياق نزاع الرسول مع معارضيه السياسيين ممّن كان يسمّيهم بالمنافقين بزعامة عبد الله بن أبيّ، وهذه الآية هي: «قال وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم» وقد بنوا عليها تحريم الديموقراطية ومنح الشعب حقّ التشريع ويجعلون ذلك من اختصاصات الله وحده عن طريق رسوله.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً في مجال السنّة، تحريم هذا الحزب للتعامل بالنّقود المعمول بها اليوم، لأنّها مخالفة للنقود التي كان معمولاً بها في زمن الرّسول، وكذلك اشتراطهم في الاقتصاد والتّعامل المالي، حتى يكونوا إسلاميين، أن ينبنيا على نَقْدَيْ الذَّهب والفضة دون غيرهما من المعادن أو الورق، بل ذهب منظّرو هذا الحزب إلى أبعد من ذلك فألزموا المسلمين، ليكونوا مؤمنين حقّاً، أن يجعلوا وزن الدّينار من الذهب (لم يحدّدوا أيّ عيار) هو الوزن الشرعي(!) أي 4. 52 غراماً وأن يجعلوا وزن درهم الفضّة كذلك وزناً شرعيّاً حدّدوه بـ2. 75 غراماً. ولا نعلم بالتّدقيق كيف اكتسب هذا

الوزن بالذّات عندهم صفة «الشرعي» دون غيره. خاصّة وأنّ نقود الذهب والفضّة المتداولة في عهد الرسول وإلى غاية حكم عبد الملك بن مروان، كانت نقوداً بيزنطيّة؟

3. إعطاء بعض الألفاظ معاني حديثة:

كثيراً ما حمّل الفكر الأصولي ألفاظاً قديمة معاني حديثه لم تكن تتضمنّها في السياق التاريخي الذي جاءت فيه. وهو أمر يبدو متناقضاً مع نزعتهم الأصلية إلى جرّ الحاضر نحو الماضي لا العكس، ومن ذلك مثلاً فهم المودودي كغيره من الأصوليين لعبارتي الملك والحكْم الواردتين في بعض الآيات مثل: «لم يكن له شريك في الملك» أو «ولا يشرك في حكمه أحداً» بالمعنى السياسي الحديث الذي لم يكن من الحقل الدلالي لهما في ذلك التاريخ ويبني على ذلك قوله: «يقرّر القرآن أنّ الله تعالى هو مالك الملك ومن ثمَّ فهو صاحب الحقّ في الحكم بداهة، كما يقرّر أنّ تنفيذ أوامر أحد غيره أو حكم أحد سواه في أرضه وعلى خلقه إنّما هو باطل وكفران مبين»[1].

4. التعسّف في التأويل:

يعمد أصحاب الفكر الأصولي أحياناً إلى أبعد التأويلات عن المنفق وهم الرافضون أصلاً للتأويل من ذلك تأويل «حزب التحرير»[2] لما جاء في إحدى الآيات من قوله: «فإن تنازعتم في

(1) المودودي نفس المرجع ص 22.

(2) كلّ الشواهد المذكورة من أدبيات «حزب التحرير» موجودة في كتيبين يحمل الأوّل عنوان «حزب التحرير» صادر في 1985 ويضم 111 صفحة من الحجم الصغير ويحمل الثاني عنوان «منهج حزب التحرير في التغيير» ويضمّ 47 صفحة من الحجم المتوسط. وهي كتب حزبيّة لا توجد في المكتبات.

شيء فردّوه إلى الله والرسول» تأويلاً يبنون عليه القول بلزوم إقامة محكمة المظالم التي تقوم بالحسبة على الخليفة ولها حقّ عزله إذا ثبت خروجه عن الشريعة. وهو موقف أقرب إلى الفكر الخارجي منه إلى أهل السنّة. وكذلك تأويلهم لعبارة الصّلاة في هذا الحديث: «قالوا يا رسول الله أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلّوا». فقالوا: «إنّ إقامة الصّلاة تعني إقامة أحكام الإسلام جميعها». ويعلّلون هذا الفهم بأنّه «من باب إطلاق الجزء وإرادة الكلّ». ونذكر كذلك تبريرهم لتكوين حزبهم دينيّا بآيات مثل: «ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون». فاعتبروا أنّهم دون غيرهم مقصودون بهذه الآية.

5. الانتقائيّة:

سواء فيما يتعلّق بالآيات القرآنية أو الأحاديث تعتمد القراءة الأصولية الانتقاء فلا يلتفت الأصوليون مثلاً إلى عديد الآيات المؤكدّة على حريّة المعتقد مثل «لا إكراه في الدين» وغيرها، ويركّزون بالمقابل على بعض الآيات الأخرى التي تتماشى مع توجّههم المتعصّب مثل الجهاد أو الحديث الضعيف: «من بدّل دينه فاقتلوه» وذلك رغم أنّهم يكفّرون معارضيهم من المسلمين انطلاقاً من الآية «وأن أحكُم بينهم بما أنزل الله ولا تتبّع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك».

6. التساهل في القبول بالأحاديث:

يعتمد الأصوليون عدداً كبيراً من الأحاديث دون أيّ تثبّت فيبنون أحكاماً أساسية على أحاديث ظاهرة الوضع والتلفيق مثل الحديث «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخرَ منهما» بل وكثيراً ما يصعب عليهم إيجاد النصوص الملائمة لتمرير بعض المواقف فيكتفون «بعبارة الإسلام»

كما ذكرنا سابقاً وهو ما يوحي بأنّ النّص عندهم نصّان نصّ منطوق هو الكتاب والسّنة ونصّ مسكوت عنه أو ضمنيّ هو اجتهادهم الخاصّ الذي يرقى بهذه الصورة وبفضل استعمالهم الطريف لآليّة القياس إلى رتبة النصّ المقدّس. فلا تستغرب عندما تراهم يعطون اجتهاداتهم سلطة الإباحة والتحريم. أو إذا ما قرنوا بين ذواتهم وذات الرسول فيبرّر حزب التحرير إصداعه بالدّعوة إلى «الإسلام» بالأمر الذي وجهه الله إلى الرسول قائلا: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين» ويسمّى زعيم التكفير والهجرة نفسه تأسياً بالرسول: «طه المصطفى شكري» وقد حدث أن توهّم بعضهم كما حدث في مصر منذ سنوات أنه «يتلقّى الوحي» وأصرّ على ذلك حتى أعدم. وقد ساعدهم على مثل هذا التمثّل اعتمادهم على آلية أخرى هي:

7. القياس الشكلي:

وهي آلية مكّنتهم من القفز على التاريخ، وعدم اعتبار أثر الزمن. كما مكّنتهم من توفير الاطمئنان النفسي حتّى وهم يرتكبون أفضع الأعمال وذلك بتبريرها بهذا القياس.

فقد عمدت «الجماعة الإسلامية» بمصر في السنوات الأخيرة إلى تمويل تنظيمها بواسطة السرقة والسطو المسلّح على بعض البنوك ومحلاّت بيع المجوهرات، بناء على فتوى من إمامهم الرّوحي الشيخ عمر عبد الرحمان باستحلال أموال غير المسلمين قياساً على استحلال الرسول لأموال قريش وأموال يهود يثرب ويهود خيبر.

ويستحلّ العديد منهم دماء المسلمين من مواطنيهم بناء على ذلك القياس الذي أقاموه بين جاهليّة القرن السابع للميلاد وجاهلية القرن العشرين وتلك المماثلة التي عقدوها بين ذواتهم والرسول وأصحابه من جهة وبين كفّار مكّة ومجتمعات هذا العصر من ناحية ثانية.

وحتّى عندما اضطرّت بعض الفصائل إلى مصالحة ظرفيّة مع الأنظمة التي تنعتها «بالجاهلية» فإنّها برّرت ذلك بالقياس الشكلي أسوة «بصلح الحديبيّة» الذي عقده الرسول مع قريش.

ومجالات استعمال هذا القياس في الخطاب الأصولي عديدة والأمثلة على ذلك كثيرة ولكنّنا نكتفي بهذا القدر. ونوّد أن نلاحظ هنا أنّ آليات القراءة الأصولية التي ذكرناها تمثّل في نفس الوقت آليات التفكّك الذي يكاد يعتبر قاسماً مشتركاً بين جميع التنظيمات والجماعات الأصوليّة، لأنّ هذه الآليات لا تطبّق في اتجاه الخارج فقط وإنما تطبّق أيضاً داخلياً فتؤدّي حتماً إلى الاختلاف في القراءة بين أقطاب نفس التنظيم. وحيث أنّ الاختلاف حرام وحيث أنّه إذا وقع فإنّ فرقة واحدة على حقّ عملاً بحديث الفرقة الناجية الشهير المنسوب إلى الرسول، وحيث أنّ بقيّة الفرق باغية فإنّ أيّ اختلاف في القراءة سرعان ما يؤول إلى صراع وانفصال وبذلك يتفكّك التنظيم الواحد إلى عدة تنظيمات، تتفكّك بدورها بعد حين وهكذا ومن نتائج هذه الظاهرة أن تنظيم «التكفير والهجرة» اندثر تقريباً وتنظيم الجهاد الإسلامي بصدد التفكّك إلى عدّة تنظيمات متصارعة وكذلك شأن الجماعة الإسلاميّة. وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الحركة الأصولية بالجزائر وغيرها.

وختاماً فإنّ الكشف العلمي عن سمات وملابسات إنتاج هذا الخطاب الأصولي وآلياته يمكن في رأينا أن يسهم إلى حدّ بعيد في تغيير آليات تقبّله بإزالة غشاوة القداسة عنه وكشف تهافته خصوصاً، وهو ما من شأنه أن يحدّ من فاعليّته التحريضيّة.

حركة «لاهوت» التحرير في أميركا اللاتينية

تعتبر الثورة القائمة منذ سنوات عديدة في بلدان أميركا اللاتينية من أهم الثورات العالمية في القرن العشرين.. ذلك أن الإمبريالية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية تعتبر هذه المنطقة القلب الساخن لمجالها الحيوي ليس في الميدان العسكري فقط وإنما أيضاً وخاصة في الميدان الاقتصادي... إذ نظمت الإمبريالية نهبها لخيرات هذه البلدان الطبيعية منها والبشرية (تجارة الدم البشري، تجارة الأطفال.. الخ). تنظيماً محكماً عبر الشركات متعددة الجنسيات التي تعتبر الحاكم الحقيقي لمعظم بلدان أميركا الوسطى واللاتينية عن طريق عملائها وخاصة في صفوف الطغمة العسكرية التي أنجبت أبشع الدكتاتوريات في العالم وأشدها وحشية (سبينوزا، بينوشيت وغيرهما..).

وفي ظل هذا النهب الإمبريالي المتحالف مع الطغمة العسكرية الحاكمة شهدت شعوب هذه البلدان أبشع التعاسات البشرية من فقر وتجويع واستغلال وقمع.. إذ إن الهياكل الرأسمالية التابعة التي أرستها ـ الشركات متعددة الجنسيات ـ ركبت تركيباً اصطناعياً على الهياكل الاقطاعية القديمة دون تحطيمها.. بل أكثر من ذلك حدث زواج مصالح بين الاقطاعية والطغمة الرأسمالية الجديدة فأهملت بذلك ـ

حسب تعبيرالمكسيكي «كارلوس فوانتس Carlos Fuentes» ـ الجماهير العريضة من الفلاحين والعمال لمصيرهم التعيس، وخصت بالتقدم فئة ضيقة من سكان المدن، وقد انتهى الأمر بذلك إلى أن تبلور في أميركا اللاتينية مجتمع ذو وجهين، من جهة المجتمع الرأسمالي في المدن ومن جهة ثانية المجتمع الإقطاعي في الرّيف..

وأخذت الأقلية الغنية تزداد غنى في حين كانت الأغلبية تزداد فقراً.. حتى أصبح 4% من سكان أميركا اللاتينية يستحوذون على 50% من الدخل القومي، ويشترك 96% من المواطنين في 50% الأخرى[1].

ولم يكن في مقدور هؤلاء الأربعة بالمائة أن يستأثروا بكل هذه الثروات إلا بسلطة الحديد والنار والسجون التي تستحدث فيها جميع أنواع التعذيب الوحشية التي تصدر إلى بلدان أخرى من العالم الثالث.. وحتى هذه السلطة وحدها لم تستطع الوقوف في وجه الجماهير الغاضبة إلا بفضل الدعم المباشر من طرف الشركات متعددة الجنسيات ووكالة المخابرات الأميركية والبنتاغون كما هو الشأن اليوم في السلفادور والشيلي.. ولذلك طال عمر هذه الأنظمة الدكتاتورية وطالت معاناة الجماهير الشعبية وتجذر نضالها اليومي لتتحرر من نير التحالف القمعي بين الامبريالية والطغمة المحلية والاقطاعية.

وقد لعبت التنظيمات الثورية الماركسية دوراً أساسياً في مختلف ثورات أميركا اللاتينية ولكن في خضم العملية الثورية اتسعت الشرائح الاجتماعية المساهمة في الثورة وتعددت تعبيراتها الإيديولوجية...

وكبقية بلدان العالم الثالث، فإن الإيديولوجيا الدينية هي التعبير

---

(1) بيار جاليه ـ نهب العالم الثالث ص 15.

الإيديولوجي السائد بين أوسع الفئات الشعبية في أميركا اللاتينية. والديانة الغالبة هناك هي الديانة المسيحية..

وقد لعبت الكنيسة دوراً هاماً كسلاح إيديولوجي ناجع في يد السلطات القمعية، وان كانت في الظاهر تلازم الحياد بتعلة أن ما لقيصر لقيصر وما لله لله. ولكنها في الحقيقة كانت تبرر للسلطات القائمة بما تروجه بين الفلاحين من قيم الصبر في مفهومه السلبي و«التسامح» ونبذ العنف للرد على العنف وحتى لحماية النفس، وزرع روح الشعور بالذنب والخطيئة لدى الفئات الشعبية بحيث يصبح في نظرها الظلم والاستبداد والاستغلال المسلطة عليهم وكأنها عقاب عادل من السماء لخطيئة أزلية لا أحد يعلم بالضبط متى وأين ارتكبت.

إلا أن الكنيسة نفسها لم تبق بمعزل عن الحركية الاجتماعية التي تعيشها شعوب أميركا اللاتينية فولدت في صلبها حركة ثورية أسهمت وتسهم بشكل هام في العملية الثورية العامة وأصبح من المألوف اليوم أن نشاهد نساء ورجال دين يسيرون في مقدمة المظاهرات الشعبية.. ويشاركون في جميع النضالات الاجتماعية والسياسية والانسانية، وقد تركوا العديد من الضحايا نذكر منهم خاصة الأسقف «روميرو»..

وفي النيكاراغوا مثلاً فإن الحركة الدينية الثورية هي إحدى المكونات الأساسية للثورة المنتصرة.. وتسهم هذه الحركة أيضاً إلى جانب مختلف القوى الثورية إسهاماً بالغاً في الثورة القائمة منذ سنوات في السلفادور..

وعبر هذه المسيرة الثورية لحركة التحرر الوطني في أميركا اللاتينية تبلورت حركة فقهية لاهوتية تعيد النظر في أسس الفقه الكنسي التقليدية وتفسر المسيحية تفسيراً جديداً يجعلها في خدمة التغيير.. وقد عرفت هذه الحركة اللاهوتية باسم «لاهوت التحرير»: Théologie de La libération.

ولم تبق هذه الحركة في مستوى التنظير اللاهوتي وإنما تعززت في الممارسة الدينية بظهور«الكنيسة الشعبية» والجماعات الأساسية «Communes de base».

وقد جاءت الكنيسة الشعبية لتحطم الهيكلية التقليدية المعقدة لطبقة رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية.. وأصبحت مهمة القس يمكن أن يقوم بها أي مواطن يتطوع لذلك فيتلقى تكويناً سريعاً يتعلم فيه كيفية اقامة القداس والصلاة والتعميد ثم يرسل إلى الريف أو أحد الأحياء الشعبية ليقوم بدور القس.. وبذلك تحطمت الهيكلية البيروقراطية للكنيسة Hiérarchie وأصبح كل مكان صالحاً لإقامة القداس: وسط سوق أسبوعية أو تحت شجرة أو في ساحة الحي أو في أي بيت.

ولم تعد الخطب التي تلقى في اجتماعات المؤمنين تنصح المواطن بأن يدير خده الأيسر لمن يصفعه على خده الأيمن.. ولا تتحدث عن مواضيع دينية تقليدية لا تمت إلى واقع الناس بصلة بل أصبحت تبحث فيها قضايا حقوق الانسان وغلاء الأسعار. ويقع فيها التشهير بالفساد الاقتصادي وباستغلال العمال والفلاحين.. والموت المبكر للأطفال وسوء التغذية.

بل وطورت هذه الكنائس نوعاً من التكافل الاجتماعي المنظم كإنشاء التعاضديات بين صغار الفلاحين واقامة مخازن لحفظ المحاصيل والعمل الجماعي لفائدة كامل المجموعة في مد الطرقات والمسارب الفلاحية وجلب المياه وبناء المدارس..

وباختصار، وكما قال «ميشال بيتون» وهو رجل دين فرنسي عاش طويلاً في أميركا اللاتينية، فقد «قرر الشعب أن يأخذ أمور دينه بيديه»[1].

---

(1) جريدة «لوموند» الدبلوماسي حزيران/ جوان 1984.

وكانت أولى هذه الكنائس قد انطلقت في البرازيل سنة 1969 وأعلن منظرو هذه الحركة اللاهوتية أن تأويل النصّ الديني ليس حكراً على أعضاء الهيكلية الدينية كما تزعم الكنيسة الرسمية.. ومن حق المجموعة الاجتماعية أن تؤول ذلك النص بحسب تجربتها التاريخية.. ولذلك تعتبر هذه الحركة أن التاريخ هو مجال الوحي. وعلى ضوء هذا المبدأ تقوم بتفسير المسيحية تفسيراً اجتماعياً.

ولا شك أن هذه الإحالة إلى التاريخ من شأنها أن تعطي وجهة أكثر علمية للبحث في ميدان الفقه الديني على أسس من علم الاجتماع وبشكل مناقض للسنة الكنسية الرسمية التي تحصر حق التأويل والتفسير في الهيئات الكنسية وتحصر ذلك التفسير نفسه في زمن الوحي والتنزيل أي في حياة المسيح وبالتالي يكون تفسيرها فوق التاريخ لا يعترف بخصائص كل مجتمع وكل عصر..

وفي هذا السياق يعتمد لاهوت التحرير الماركسية لتفسير التاريخ باعتباره تاريخ صراع الطبقات وعلى ضوء هذا الفهم يقوم منظرو لاهوت التحرير بتأويل المسيحية بربطها بالواقع الاجتماعي لشعوبهم وفي ذلك يقول جوزيف كمبلان وهو أحد فقهاء الحركة:

«إن المسيحية لا تخلق شيئاً وإنما تعيد ما خلقه ولا يزال يخلقه الناس قبلها، المسيحية لم تخلق الثورات ولكنها قادرة على إعادتها جميعاً». ويضيف «دور المسيحيين أن يعيدوا الكلمة والحضور إلى أولئك الذين لا يعترف بهم أبداً أي الفقراء والذين لا إسم لهم والمهمشين..»[1] ويقول الأب «ليوناردو بوف» البرازيلي وهو أحد أبرز هؤلاء المنظرين، في رده على حملة الفاتيكان ضد لاهوت التحرير والكنيسة الشعبية:

---

(1) جريدة «لوموند» بتاريخ 13/ 9/ 1984.

«إن رؤية الكنيسة في أميركا اللاتينية تختلف عنها في أوروبا.. هنا يجب أن ننطلق مما أنجز فعلاً من قبل الفقراء والنقابات والجماعات الأساسية Communautés de base ورابطات الأمهات.. إلخ.. أي من طرف هذه الكتلة التاريخية والاجتماعية للفقراء، والتي يوجد ضمنها مسيحيون يتساءلون عن فائدة الإيمان في هذا الوضع، وانطلاقاً من هذه الحركة الاجتماعية نصوغ تصوراتنا اللاهوتية..»[1] ويرى الأب «بوف» أنَّه هنا بالتحديد تكمن أهمية المنهج الماركسي وخاصة قراءة «غرامشي» و«ألتوسّير» للماركسية.

وهكذا يعلق هؤلاء المنظرون على ما جاء في سفر التكوين مثلاً: «ها أنني منحتكم كل نبتة» قائلين: «إن الله لم يقل لقد منحت الأرض بضعة أناس حتى يستبدوا بالبقية».

وهكذا أيضاً يخرجون مفهوم الخلاص المسيحي من الخطيئة الأزلية بأنه الخلاص من الاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي، ويصبح المسيح رمزاً للفقراء والبروليتاريا، والخطيئة نفسها تصبح خطيئة اجتماعية قوامها الظلم والاستغلال. ويوسعون في مفهوم القدسية مما هو متعارف عليه ليشمل معاني جديدة هي وليدة النضال الثوري، فيجعلون المناضلين السياسيين في رتبة القديسين كما يوسعون هذا المفهوم من الأفراد إلى الجماعات فيعتبرون أن الشعوب المناضلة من أجل خلاصها هي شعوب قديسة. وفي ذلك يقول «جان سوبريتو» وهو رجل دين إسباني الأصل مقيم بالسلفادور:

«إن القديسين السياسيين حقيقة واقعة، والشعوب التي تعاني (من الاستبداد والاستغلال) تعتبر قديساً كل من دفعته المحبة إلى النضال

(1) نفس المرجع.

السياسي ولا تعترف بالقدسية اليوم إلا لمن يتحمل هذه المخاطرة.. ويجب ألا نتحدث فقط عن قديسين أفراد، ولكن يجب أن نتحدث عن جماعات الفقراء، بل وعن شعوب بأكملها تساهم في القدسية السياسية عندما تناضل من أجل تحررها وتملأ هذا النضال بالروح المسيحية..»[1].

وأمام اتساع هذه الحركة الدينية التحريرية وتحالفها مع العمال والفلاحين المقهورين في صلب الحركة الثورية الوطنية لبلدان أميركا اللاتينية، هبت القوى الرجعية مستنفرة كل ما تملك من قوة الدعاية غالباً والاغتيال في أحيان كثيرة... اذ سقط العديد من مناضلي هذه الحركة من بين الأخوات والآباء والقساوسة.

ذلك أنَّ السلطات القمعية تعلم جيداً فاعلية الدين في التأطير الإيديولوجي ولهذا عولت في حربها ضد لاهوت التحرير والكنيسة الشعبية على تحالفها التقليدي مع الكنيسة الرسمية وهياكلها الدينية، وقد أسندت المهمة الأساسية في هذه الحرب الإيديولوجية المضادة إلى (CELAM) أي «مجلس أساقفة أميركا اللاتينية» وكان رجال الدين الرسميون يعلنون في أبواق الإذاعات: «ابتعدوا عن عمل الشيطان، لا تسمعوا لمن يحدثكم عن التعاضديات لأنها لا توجد في التوراة..».

إلا أنه أمام تصاعد مدّ حركة لاهوت التحرير أصبح البابا «جان بول II» يتزعم الحملة المضادة بنفسه وفي هذا الإطار كانت جولته في أميركا اللاتينية سنة 1983.. وقد ركز في جميع خطبه هناك على مقاومة هذه الحركة بتهمة أنها حركة تتغذى من الإيديولوجيا الماركسية.

كما قام الفاتيكان في الصيف الماضي (صيف 1984) بشبه محاكمة

---

(1) «لوموند» بتاريخ 20/ 9/ 1984.

ايديولوجية لهذه الحركة ولبعض منظريها وخاصة منهم الأب «ليوناردو بوف» الذي ألف مجموعة من الكتب ضمنها آراءه هذه.

ومن هذه الكتب: «المسيح محرراً»، «الوجه الأمومي لِلَّه» «التثليث والمجتمع والتحرير»، وكتابه «Eglise, Charisme et Pouvoir» بشكل خاص كان موضوع تتبع من قبل السلطات الدينية في الفاتيكان بتهمة حصر الخلاص في المفهوم الزمني للكلمة واستعمال المنهج الماركسي. وقد ردّ على ذلك بقوله: «... إن اللاهوتيين الذين استعملوا بعض الأصناف من المنهج الماركسي وخاصة رؤية «غرامشي» و«ألتوسير»، إنما فعلوا ذلك انطلاقاً من تحليل أوضاع من الواقع المحسوس وخاصة.. عذاب الفقراء..»[1].

ولم تغب الصهيونية العالمية عن نجدة حليفتها الرجعية والطغمات العسكرية الحاكمة في أميركا اللاتينية فصرح الحاخام «ليون كلينيكي» في مجلة الـ (CELAM) الكاثوليكية: «بأن حركة لاهوت التحرير تعزز العداوة لليهودية الموجودة تقليدياً في اللاهوت المسيحي، وذلك أن هذه الحركة لا تشير أبداً إلى عودة اليهود إلى الأرض الموعودة بعد 20 قرناً من النفي، وذلك بفضل إقامة دولة إسرائيل، ولا تشير أبداً إلى الصهيونية كحركة تحرر..»[2].

وهكذا يؤكد لنا واقع الحركة الدينية في أميركا اللاتينية صحة أطروحات ماركس وإنجلس المؤكدة على أن الدين في ذاته لا يكون تقدمياً ولا رجعياً وإنما بالإمكان توظيفه توظيفاً رجعياً من طرف الطبقات الاستغلالية، كما يمكن توظيفه توظيفاً تقدمياً من قبل الطبقات المناضلة للتحرر من الاضطهاد.

---

(1) نفس المرجع.

(2) جريدة «لوموند» الدبلوماسي حزيران/ جوان 1984.

المراجع

المراجع العربية:

(1) القرآن

(2) تاريخ الطبري.

(3) الماوردي ـ الأحكام السلطانية.

(4) ابن قتيبة ـ عيون الأخبار، المجلد 1 دار الكتب المصرية بالقاهرة. 1925.

(5) ابن قتيبة ـ الإمامة والسياسة، المعروف بـ «تاريخ الخلفاء» مطبعة الحلبي وأولاده 1963.

(6) ابن خلدون ـ المقدمة، كتاب الشعب، دار الشعب بالقاهرة.

(7) أبو يوسف ـ كتاب الخراج.

(8) أبو حيان التوحيدي ـ الإمتاع والمؤانسة.

(9) المؤقت المكي ـ مناقب أبي حنيفة.

(10) هادي العلوي ـ في السياسة الإسلامية، دار الطليعة بيروت 1974.

(11) أحمد عباس صالح ـ اليمين واليسار في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1973.

(12) سهيل زكار (تحقيق): تاريخ أخبار القرامطة.

(13) عليان محمد عبد الفتاح ـ قرامطة العراق في القرن الثالث والرابع للهجرة.

(14) رشدي عليان ـ الإسلام والخلافة، ط 1، دار السلام، بغداد 1977.

(15) أدونيس ـ الثابت والمتحول ج 1 وج 2، ط 4، دار العودة بيروت 1983.

(16) محمد عمارة ـ مسلمون ثوار.

(17) طه حسين ـ في الأدب الجاهلي ط 10، دار المعارف بمصر.

(18) عبد الرحمان الشرقاوي ـ محمد رسول الحرية، دار الشعب مصر.

(19) محمد أبو زهرة ـ أبو حنيفة.

(20) محمد أبو زهرة ـ مالك: حياته وعصره ـ وآراؤه وفقهه.

(21) جمال محمد داود عودة ـ العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام.

(22) إميل توما ـ العملية الثورية في الإسلام.

(23) أبو الأعلى المودودي ـ الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، دار بولا سلامة ـ تونس.

(24) محمد حسين بريغش ـ ظاهرة الردة في المجتمع الإسلامي الأول.

(25) أحمد علبي ـ الإسلام والمنهج التاريخي، دار الطليعة بيروت.

(26) محمد عابد الجابري ـ فكر ابن خلدون.

مراجع مترجمة:

(1) كارل ماركس وفريديريك إنجلس ـ مجموعة النصوص التي كتباها حول المسألة الدينية ضمن كتاب بعنوان «حول الدين» ترجمة زهير حكيم ـ دار الطليعة بيروت.

(2) إنجلس ـ المختارات (4 أجزاء بالعربية) ـ دار التقدم، موسكو.

(3) لينين ـ حركة شعوب الشرق التحررية الوطنية ـ دار التقدم، موسكو.

(4) بيلاييف ـ العرب والإسلام والخلافة العربية، ترجمة أنيس فريحة، الدار المتحدة للنشر، بيروت.

(5) حبيب الله انداشيف ـ الصلات الدولية للمسلمين السوفيات.

(6) «إيران 1900 ـ 1980» تأليف مجموعة من الباحثين، نشر مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

(7) دائرة المعارف الإسلامية بطبعتيها: العربية والفرنسية.

مراجع بالفرنسية:

(1) Marx, Engels - L'idéologie allemande, éditions sociales.

(2) Engels - Lydwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande.

(3) Lénine - œuvres choisies - éditions du progrès, Moscou.

(4) Lénine - oeuvres complètes, T. 10.

(5) Feuerbach - L'essence du christianisme - 1018 Paris.

(6) Maxime Rodinson - Mahomet, Seuill 1961.

(7) Michele Bertrand - le Statut de Ia religion chez Marx et Engels éditions sociales, 1979.

(8) Philosophie et religion, Centre d'études et de rechercheis. Marxistes, éditions sociales Paris.

(9) Galissot/ Badia - Marxisme et Algèrie 1018 Paris.

(10) Gramsci - dans le texte, éditions sociales.

(11) Les Régimes Islamiques, Pouvoir, Paris 1980.

نشريات دورية:

بالعربية:

- مجلة الحرية الفلسطينية عدد 5 وعدد 12 شباط/ فقريه 1984.

بالفرنسية:

(1) Le Monde du 13/9/1984.

(2) Le Monde du 20/9/1984.

(3) Le Monde diplomatique, Juin 1984.

التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الاسلام






تعتبر المسألة الدينية من اشد المسائل اليوم إثارة للاهتمام في الاوساط السياسية والثقافية في مختلف بلدان العالم.. ولكنها في بلداننا العربية تتخذ أبعاداً أهم لارتباط مجتمعاتنا تقليدياً بالايديولوجيا الدينية ولظهور الحركات السياسية الدينية النشِطة.. وخاصة لما أحدثته الثورة الايرانية من حركية ذات نفس ديني في كامل المنطقة. وكمواطن في بلد مسلم أولاً.. وكماركسي ثانياً، فإن المسألة الدينية تُطرح عليّ دائماً من وجهتين: الأولى، وجهة العلاقة بين الدين عموماً والاسلام خاصة وبين الماركسية باعتبارها فلسفة مادية.

والثانية، وجهة العلاقة بين المسلمين اليوم والاسلام، أو بعبارة أخرى هل أن المسلمين اليوم هم فعلا مسلمون، أم أنهم جاهليون كما يقول سيد قطب وغيره من أقطاب الأخوان المسلمين والحركات الدينية المماثلة؟

ولا أزعم أنني بهذا الكتاب قد حسمت في الأمر، بل أعلن أنني لم أفعل سوى بداية التفكير بصوت مسموع ان صح هذا التعبير.. ويبقى جهدي منقوصاً اذا لم يُثْرِهِ غيري بالنقاش والاضافة والتصويب.

